Walter Kasper

La teología, a debate

Claves de la ciencia de la fe





WALTER KASPER

La teología, a debate

Claves de la ciencia de la fe

Obra Completa de Walter Kasper
Volumen 6

SAL TERRAE

Título original:
Theologie im Diskurs.
Walter Kasper · Gesammelte Schriften – Band 6

El presente volumen se publica con la colaboración
del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania)

Director: Prof. Dr. George Augustin

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor Perona

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
info@grupocomunicacionloyola.com / www.salterrae.es

Imprimatur:
† Manuel Sánchez Monge
Obispo de Santander
29-04-2016

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2585-0

Índice

Prólogo

El título de este volumen, *La teología, a debate* [título original: *Theologie im Diskurs*], expresa una preocupación que me ha acompañado desde el comienzo de mi trabajo teológico. El tema no es nuevo; apareció en el siglo XIII, de manera ejemplar en Tomás de Aquino, al mismo tiempo que surgían las primeras universidades europeas. A la sazón, la teología se constituyó como ciencia específica en el concierto de las demás ciencias. De ahí que, por su origen, la universidad y la teología científica estén estrechamente relacionadas. En nuestra actual situación tardomoderna o posmoderna, tal rendición de cuentas discursiva vuelve a ser, de modo del todo nuevo, un reto para la teología. Pues hacer teología, esto es, hablar de Dios de manera intelectualmente responsable en modo alguno resulta hoy obvio; y ello, desde hace ya mucho tiempo, no solo en el ámbito de la moderna universidad secular.

Para la fe cristiana resulta fundamental dar, a diferencia de una fundamentalista mentalidad de bastión asediado, razón de su esperanza (cf. 1 Pe 3,15) y revelarse como *rationale obsequium*, como obediencia creyente en conformidad con la razón (cf. Rom 12,1). La fe cristiana y la razón humana no son realidades opuestas, como tampoco lo son la fe cristiana y la libertad humana. La fe se entiende a sí misma como fe que por propia iniciativa busca intelección (*fides quaerens intellectum*) y en ese proceso asume y se toma en serio los movimientos de búsqueda del entendimiento humano (*intellectus quaerens fidem*), el cual pregunta sin cesar más allá de cuanto es imaginable y concebible, y cuestiona críticamente toda apresurada respuesta. La teología tan solo es posible en el seno de la abierta corriente de los tiempos.

El hecho de estar en el seno de la abierta corriente de los tiempos no significa que la teología pueda abandonarse acríticamente y, en último término, impotente a las corrientes de la época. Ella rememora una historia que ha acontecido de una vez para siempre y constituye al mismo tiempo una promesa universal. Es recuerdo peligroso a la vez que saludable, y ello la capacita para interpretar proféticamente los signos de los

tiempos en el sentido de una información sobre el momento en que vivimos y para indicar señales de esperanza en medio de las aporías de la historia.

Con esta autocomprensión discursiva de la teología asumo en el transformado contexto de problemas de la segunda mitad del siglo XX y del incipiente siglo XXI la aspiración fundamental de la teología de los grandes maestros de la decimonónica Escuela de Tubinga (Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Johann Evangelist von Kuhn, Franz Anton Staudenmaier). Estos teólogos no superaron la pretensión de la Ilustración moderna del siglo XVIII rechazándola sin más, como hizo la neoescolástica, sino llevando la Ilustración desde dentro más allá de sí misma en una ilustración de la Ilustración.

El programa tubingués de unir cientificidad, eclesialidad y orientación a la praxis vuelve a ser hoy actual de un modo nuevo. «Eclesialidad» no significa aquí una roma y dócil fidelidad a la línea oficial, sino un estar comprometidamente ubicados en la comunidad eclesial –muy diversa y compleja– de lenguaje, tradición y comunicación, en y a la que el teólogo rinde cuentas con franqueza y para la que intenta el diálogo crítico-constructivo con el pensamiento y los problemas de su tiempo. Eso excluye la polémica, pero incluye la disputa y la confrontación francas y clarificadoras sobre cuál sea el camino adecuado. La teología no acontece en el vacío, sino desde una ubicación históricamente concreta y un compromiso orientado a la praxis.

Los artículos de cuatro décadas recogidos en este volumen no pueden constituir más que impulsos y elementos para el actual discurso teológico, que en adelante ha de ser desarrollado por una joven generación de teólogos y teólogas en el marco de constelaciones de problemas que cambian con rapidez. Ellos y ellas se enfrentan a nuevos retos y es natural que pongan sus propios acentos y tengan sus propias prioridades. Sin embargo, la teología solamente puede tener futuro si conoce su pasado y, lejos de interrumpir la historia, se nutre y aprende de ella, desarrollándola de modo creativo.

Agradezco a los editores de este volumen, el catedrático Dr. George Augustin y el prelado Dr. Klaus Krämer, así como a los trabajadores del Instituto Cardenal Walter Kasper de Vallendar, el Dr. Ingo Proft y el bachiller en teología Stefan Ley, el esfuerzo que han realizado para reunir y reeditar los artículos pertinentes al tema que aquí se aborda. Al bachiller en teología Michael Wieninger y al señor Stefan Laurs les doy las

gracias por las correcciones. Quiero manifestar asimismo mi gratitud a los patrocinadores de la Fundación Cardenal Walter Kasper, por la ayuda económica a la publicación de mi obra completa, y al Dr. Stephan Weber, de la Editorial Herder (Friburgo de Brisgovia), por la gestión editorial del proyecto.

Roma, 29 de junio de 2014
Solemnidad de San Pedro y San Pablo
† Cardenal Walter Kasper

Primera parte:

La teología, ciencia de la fe

1.
La función de la teología en la Iglesia

I. Fundamentación

1. La situación

Todas las ciencias atraviesan en la actualidad una crisis de fundamentos. Sin embargo, la teología se ve afectada de manera especial por esta problemática general concerniente a los fundamentos. A pesar de que su prestigio internacional se acrecentó a raíz del concilio, en la actualidad a muchos les parece que pertenece a una pretérita época mítico-metafísica del pensamiento. De ahí que hoy no solo se cuestionen afirmaciones y aspectos concretos de la historia, así como algunas de sus formas históricas; se trata más bien de sus fundamentos y sus supuestos en general.

Esta situación crítica es resultado de la secularización ocasionada por la historia moderna de emancipación y libertad. Mientras que en la antigüedad y en la Edad Media la fe y el saber, la Iglesia y la sociedad formaban más o menos una unidad, ahora se produjo un alejamiento mutuo. Las formas y fórmulas de la tradición cristiana, entendidas de manera en gran medida ahistórica, perdieron a consecuencia de ello su *Sitz im Leben* (lugar existencial). Precisamente las palabras básicas de la fe cristiana –como, por ejemplo, Dios, revelación, gracia, pecado, redención y salvación– empezaron a guardar cada vez menor relación con la experiencia humana vivida. Se han convertido en gran medida en fórmulas vacías y, en cuanto palabras desprovistas de sentido, corren peligro de ser malentendidas e instrumentalizadas ideológicamente.

Esta pérdida de realidad ha llevado a la fe a una situación en extremo precaria. Contrariando su pretensión universal, ha devenido de hecho particular. La Iglesia corre peligro de convertirse en una secta. En esta situación necesita de una teología que haga de la problemática de los fundamentos su tarea más urgente. Pues únicamente con ayuda de la reflexión teológica puede ser la fe en concreción histórica aquello que afirma ser: *obsequium rationi consentaneum*, obediencia adecuada al ser humano y su razón[1].

2. Falsas soluciones

Para realizar esta tarea, no basta un procedimiento teológico puramente analítico-deductivo que parta de formulaciones dogmáticas dadas de antemano, como era característico de la neoescolástica. Un repliegue conservador-restauracionista a una «teología de tiempos remotos» (Josef Wilhelm Karl Kleutgen) solo sería posible como acto de desesperación. La solución tampoco puede ser una teología de la palabra puramente bíblico-kerigmática que omita la concreta situación personal y social y se refugie en la «pura» fe.

Tomarse en serio el planteamiento del problema dado con la Ilustración en modo alguno comporta, sin embargo, una adaptación acrítica de la fe al pensamiento moderno. Una mera adaptación no solo traicionaría el carácter de crisis de la fe, sino que también ignoraría la naturaleza fundamental del cuestionamiento de la fe, al que, por tanto, no se puede responder con unas cuantas reinterpretaciones y eliminaciones. Una vez que el antiguo edificio levantado por la escolástica está en ruinas y ya no sirven de nada las reparaciones aisladas, lo primero que hay que hacer, si se quiere que el nuevo edificio tenga futuro, es consolidar los cimientos. Por eso hoy, a la vista de la problemática moderna, resulta necesaria una reflexión sobre los fundamentos y la esencia misma de la fe cristiana.

3. El enfoque

El mensaje cristiano no es un mero acontecimiento verbal que deba aceptarse en una apuesta creyente puramente personal y por completo indemostrable. Antes bien, tiene lugar a través tanto de palabras como de hechos históricos. Palabras y hechos están intrínsecamente relacionados. La palabra debe interpretar la historia como exigencia que

Dios plantea a los seres humanos. Pero, como palabra eficaz, también debe poner en marcha y transformar la historia. La palabra ha de realizarse y verificarse en la historia[2]. La palabra de la revelación en Jesucristo, puesto que se ha pronunciado de una vez por todas, contiene una promesa para la historia entera. No se refiere solamente a la historia de la salvación del pasado, sino también a la historia de la salvación que se desarrolla en el presente y el futuro. De ahí que la palabra de la revelación, históricamente singular, deba interpretarse como mensaje realizable y verificable en la actualidad.

A la actualización eficaz de la revelación acaecida de una vez por todas y a la realización anticipatoria de su promesa escatológica en las condiciones del presente la tradición bíblica las llama *pneûma*. Por desgracia, la pneumatología se cuenta entre los tratados más atrofiados de nuestras dogmáticas. Sin embargo, posibles puntos de partida para desarrollarla se encuentran, enlazando con el concepto de «espíritu» del idealismo alemán, en la teología de la Escuela de Tubinga del siglo XIX. Con ayuda de una pneumatología renovada podría superarse de la manera más apropiada la pérdida de realidad en la predicación y la teología.

Una teología así concebida debería ser a la vez anámnesis y profecía. Debería complementar el método histórico-crítico con un método empírico-crítico, que trate de verificar todas sus afirmaciones contrastándolas con la experiencia de la realidad, con las preguntas y esperanzas de los seres humanos.

II. Realización

1. La ciencia de la fe como ciencia crítica

Con lo dicho hasta ahora, la teología se encuentra sujeta a la ineliminable tensión entre la fe transmitida de una vez por todas (cf. Jds 3) y la comprensión y realización de la fe en el presente, algo que debe llevarse a cabo siempre de nuevo. La teología no tiene en el fondo más tarea que dar razón de la esperanza universal que ha venido al mundo con Jesucristo (cf. 1 Pe 3,15). Es un ministerio o servicio en la Iglesia, cuyo fin es traducir la revelación dada de una vez por todas al respectivo hoy de cada situación personal, social y eclesial. Brota de la fe y es de nuevo referida a la fe.

En la doctrina y la vida de la Iglesia, la universal e incondicionada pretensión de la fe nos sale al encuentro en forma de interpretación humana, perspectividad histórica y estructuras sociohistóricas. Ni en la Escritura ni en el dogma de la Iglesia nos encontramos con la verdad del Evangelio «químicamente pura». De ahí que en todos los enunciados de la tradición quede algo sin amortizar ni aprovechar. Se hacen patentes un «exceso de sentido» y una «diferencia teológica» que permiten una crítica objetiva de las afirmaciones de la Escritura y la tradición. Con todo, esta crítica objetiva no se le formula a la fe desde fuera; antes bien, brota de la dialéctica inmanente del «asunto» mismo. Explicita el carácter de crisis del Evangelio. En consecuencia, precisamente en tanto en cuanto se comprende a sí misma como ciencia de la fe, que se confronta de manera comprometida con su «asunto», la teología puede ser a un tiempo ciencia crítica y conciencia crítica en la Iglesia.

2. Anámnesis y profecía

La función crítica de la teología en la traducción de la revelación acaecida de una vez por todas a cada presente concreto debe obedecer a una doble norma:

(a) La teología está indisolublemente ligada a su origen. Para ella, el testimonio apostólico de Jesucristo, tal como es transmitido en concreto en la Escritura, es siempre vinculante. Por eso, la exégesis de la Escritura ha de ser el alma, o sea, el principio formal y vital de la teología[3]. Toda teología, no solo la teología bíblica en sentido estricto, debe ser teología escriturística. De ahí que el método histórico-crítico posea permanente legitimidad en la teología. Bien entendido, no tiene nada que ver con un arqueologismo estéril y ajeno al presente. Pues en la medida en que lo extraño y sorprendente del testimonio de la Escritura es elevado sin cesar a conciencia por procedimientos histórico-críticos, se nos revela también lo no amortizado del testimonio originario, aquello que dinamita cualquier intento de armonización apresurado. En la pregunta por el origen de la fe se nos abren, por consiguiente, nuevas posibilidades para el futuro de la fe.

(b) La teología está, por otra parte, normada por su objetivo de interpretar el Evangelio en la situación concreta de cada momento. Todo enunciado teológico debe verificarse por el grado en que descubre y percibe realidad[4] y la transforma eficazmente. A la inversa, los «signos de los tiempos» poseen una función hermenéutica

y mayéutica, consistente en sacar a la luz aspectos de la fe ignotos o poco descubiertos hasta ese momento[5]. Puesto que a ella le corresponde conceptualizar la comprensión del mundo y de sí mismo a la que el ser humano llega en cada época, la filosofía tiene su lugar no solo antes del estudio de la teología, sino en el propio quehacer teológico. Esta «profecía externa» filosófica sirve a la inteligibilidad y actualidad del mensaje cristiano. Así pues, la teología tiene tanto en la Escritura como en el «mundo» y su autointerpretación filosófica instancias críticas de contraste que impiden que la teología se encierre en su propia problemática y sistematismo y se mueva exclusivamente en el bucle de sus propios problemas.

3. Teoría y praxis

La mediación entre la fe originaria y el pensamiento moderno no resulta posible, por supuesto, a través de una armonización barata. Tanto la fe como la razón crítica elevan una pretensión universal, por lo que entre ellas existe un conflicto inevitable. La teología –en la medida en que afronta este conflicto, cuestiona todas las constricciones sistémicas sociales y eclesiales y sobrepasa mediante la crítica de las ideologías toda posición cerrada en sí misma– abre al ser humano la trascendencia y, con ella, nuevas posibilidades para una vida más plena y libre, para un amor mayor, para más esperanza.

La mediación entre la fe y el pensamiento moderno no puede darse, pues, en un sistema abstracto y cerrado en sí mismo, sino solo en un pensamiento histórico y abierto, determinado por la relación entre teoría y praxis. En ello, la teología parte de la praxis concreta que la Iglesia lleva a cabo en cada época. Y mide esta praxis en relación con su propia pretensión de comunicar al hombre actual el mensaje liberador de Jesucristo. Con tal crítica, la teología abre tanto a la Iglesia como al cristiano individual la posibilidad de una praxis mejor. En este sentido, cabe entender la teología como teoría crítica de la praxis cristiana y eclesial.

III. Consecuencias

1. Teología e Iglesia

Las proposiciones teológicas son, antes de nada, una oferta a la comprensión y la experiencia eclesiales de la fe. Son siempre anticipación de la praxis futura y tienen el carácter de un proyecto, que puede y debe volver a ser superado por una nueva praxis. La teología depende de su recepción por parte de la Iglesia, pues el carisma de la verdad no corresponde a un individuo, sino solo al testimonio concorde de la entera comunidad de los creyentes[6].

De ahí que el teólogo individual no solo sea falible. Además, tiene que asumir conscientemente, al menos hoy, el riesgo de errar. Debe agotar todas las posibilidades concebibles en busca de posibilidades de futuro para la fe. A la vista de la seriedad de la situación, existe un justificado «tuciorismo[*] del riesgo» (Karl Rahner), que brota no de la irresponsabilidad, sino justamente de la responsabilidad pastoral y que, por eso, tampoco exime al teólogo de la responsabilidad por las consecuencias pastorales de una determinada afirmación.

De aquí resulta una comprensión nueva, menos estática, más dinámica y dialógica de la ortodoxia. Cuál sea la recta comprensión de la fe en la actualidad debe establecerse en cada caso en diálogo abierto [*offen*] y público [*öffentlich*] de todos los carismas, ministerios y corrientes existentes en la Iglesia y en escucha conjunta del Evangelio. No permitir este diálogo abierto sería un signo de desconfianza institucional en la intrínseca fuerza de convicción de la verdad, que no tiene necesidad de ser asegurada mediante todas las medidas disciplinares e inquisitoriales posibles. En efecto, el integrismo no confía en el fondo en el Espíritu prometido a la Iglesia, sino en instituciones humanas, en el aparato y en las posibilidades que este ofrece de sofocar las molestas mociones de la vida libre. La fe, en cambio, tiene presente la promesa del Señor de que la Iglesia, pese a eventuales errores en los detalles, será sostenida fundamentalmente en la verdad del Evangelio. Por eso puede asumir sin miedo el riesgo de un diálogo abierto.

2. Teología y magisterio

El magisterio pastoral en la Iglesia y el magisterio científico del teólogo deben ser vistos dentro de este diálogo de todos los carismas y ministerios en la Iglesia. Los dos magisterios tienen, en efecto, un ministerio propio y autónomo en la Iglesia, pero ambos se hallan también referidos el uno al otro y entre ellos existe interdependencia.

Por eso, el ministerio del teólogo no debe entenderse unilateralmente, cual una y

otra vez pretende presentarlo la teología curial, como emanación, instrumento y órgano auxiliar del magisterio episcopal y pontificio. Tanto el servicio del teólogo a la comprensión de la fe por parte de la Iglesia como la tarea de investigación científica, estrechamente asociada a él, pueden llevarse a cabo solo en libertad. Sin embargo, no se trata de arbitrariedad e independencia subjetiva, de libertad respecto de la Iglesia y la verdad, sino de libertad para la Iglesia y para la verdad.

Esta vinculación con la Iglesia pone a la teología en estrecha relación con el magisterio pastoral de la Iglesia, que es responsable de un modo especial de la unidad de la Iglesia en la fe, así como de la integración de –y la comunicación entre– las diversas opiniones y corrientes, y al que en situaciones extraordinarias corresponde de todo en todo la última palabra. Pero también el magisterio eclesiástico depende de la teología. Si quiere presentar la fe con talante misionero y de manera atractiva, no de modo autoritario sin más, debe argumentar y apelar a la razón. Eso significa que la información sobre el estado del debate teológico en cada momento se cuenta entre los *apta media*, los medios necesarios, sin los que el magisterio eclesiástico no puede ser ejercido de modo responsable.

A fin de propiciar esta información y comunicación recíproca y, en caso de que sea necesaria, la mutua *correctio fraterna*, deben crearse urgentemente nuevas estructuras institucionales y normas canónicas que estén en consonancia tanto con una eclesiología más profunda como con la moderna sensibilidad jurídica y los derechos humanos fundamentales.

De ello forma parte:

a) Que la función de la Comisión Teológica, tanto en la Sede Apostólica como en las distintas conferencias episcopales, sea definida con mayor precisión.

b) Que la praxis actual en lo relativo a la concesión del imprimátur y a los reparos que se ponen a teólogos individuales sea revisada a fondo en el sentido de las propuestas formuladas por la revista *Concilium* en 1968.

c) Que se posibilite a los laicos el libre acceso al magisterio teológico.

3. Recapitulación

A modo de resumen, el ministerio de la teología en la Iglesia puede caracterizarse en un triple sentido:

a) La teología está al servicio de la humanización de la realización de la fe y de la vida eclesial. En efecto, la fe, sin perjuicio de su carácter de don de la gracia, no es obediencia ciega ni mero riesgo, sino un acto plenamente humano, del que es necesario dar razón con honradez intelectual.

b) La teología está al servicio de la «diferencia de lo cristiano» y el «discernimiento de espíritus». Recurriendo a la Escritura y la tradición auténtica, la teología contribuye a que Cristo y su palabra sigan ostentando el señorío en y sobre la Iglesia y no sean desnaturalizados por la sabiduría humana, los intereses de poder o el oportunismo histórico.

c) La teología está al servicio de la actualidad del cristianismo. Debe ayudar a la Iglesia a entender los «signos de los tiempos» y a seguir siendo ella misma un signo inteligible en medio del mundo. Por eso, la teología no se orienta solo de manera conservadora *ad intra*, sino que también tiene una orientación «misionera» *ad extra*. Tiene que conservar el pasado acreditándolo en el presente a la vista del futuro. Por eso, combatirá la resignación que actualmente se está colando a hurtadillas en la Iglesia, así como la mentalidad neo-restauracionista que de ella deriva y que constituye una traición a la misión de la Iglesia de ser signo de esperanza para la humanidad.

2. Libertad científica y vinculación magisterial de la teología católica

Durante la última década, la libertad científica y la vinculación magisterial de la teología católica han sido reiteradamente objeto de debate público. Recuérdese el congreso internacional sobre la teología del concilio Vaticano II que se celebró en 1966 y el discurso que allí pronunció Pablo VI sobre el tema[7]. Cuando luego se manifestaron ya claramente las primeras tensiones posconciliares, en la primavera de 1969 siguió la declaración: «Por la libertad de la teología», firmada por unos mil trescientos sesenta teólogos del mundo entero, que causó gran sensación[8]. La subsiguiente revisión del reglamento de la romana Congregación para la Doctrina de la Fe para el examen de las doctrinas (1971) y el nuevo reglamento adoptado a tales efectos por la Conferencia Episcopal Alemana (1972)[9] volvieron a desencadenar el debate[10]. La Comisión Teológica Internacional abordó este asunto en su reunión de otoño de 1975 y publicó unas tesis sobre *Magisterio y teología*[11]. El punto álgido del debate público, ciertamente no científico, lo constituyeron varios conflictos entre teólogos individuales y el magisterio eclesiástico, que a su vez llevaron a diversas declaraciones y volúmenes de debate y documentación[12]. Por último, el grupo de trabajo de profesores de teología dogmática y fundamental del mundo de lengua alemana se ocupó del tema en las jornadas de trabajo que celebró en Freising (Baviera) del 2 al 5 de enero de 1981, emitiendo casi por unanimidad una *Erklärung zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie* [Declaración sobre la relación entre el magisterio eclesiástico y la teología][13], que muestra que esta relación, vista en conjunto, es bastante más distendida de lo que podría parecer por la presentación que los medios de comunicación hacen de los conflictos que afectan a teólogos individuales. A esta distensión contribuyeron sin

duda los dos discursos que el papa Juan Pablo II pronunció durante su viaje a Alemania, uno a científicos en Colonia el 15 de noviembre de 1980 y otro a profesores de teología en Altötting tres días después[14]. Posteriormente nos ocuparemos en detalle de los nuevos tonos perceptibles en estas dos alocuciones en comparación con anteriores pronunciamientos del magisterio.

Esto no significa que, con las manifestaciones mencionadas en último lugar, los conflictos de años recientes hayan sido desenmascarados como conflictos aparentes artificialmente inflados en la opinión pública ni que ahora todas las cuestiones hayan quedado ya más o menos resueltas. La emocionalidad con la que estos conflictos se han dirimido en la opinión pública pone de manifiesto que aquí, junto a las características condicionadas por la personalidad de las personas directamente involucradas en ellos y junto a algunas ilusiones y lagunas informativas en la opinión pública, se plantean a debate cuestiones objetivas de mayor calado, que tocan la fibra sensible de la actual conciencia pública. Las palabras clave «libertad» y «vinculación» sugieren que este tema se enmarca en el gran contexto de la historia moderna de la libertad, que es a la vez una historia de conflicto en relación con todas las autoridades que elevan pretensión de ser vinculantes. La recepción crítica de esta historia moderna de la libertad es una tarea que ni la Iglesia ni su teología han llevado a cabo aún, ni mucho menos. De todos modos, desde el concilio Vaticano II y, en especial, su declaración sobre la libertad religiosa, tal tarea se percibe con mayor claridad. Eso significa que debemos situar nuestro tema en un contexto de historia universal, historia de la Iglesia e historia del espíritu mucho más amplio.

Esta tesis puede confirmarse considerando el muy cambiante desarrollo de la relación entre el magisterio eclesiástico y la teología. Pues los tres conceptos que convergen en nuestro tema –«libertad científica», «vinculación magisterial» y «teología católica»– representan diferentes soluciones históricas al problema que nos ocupa, cada una de ellas verdaderamente típico-ideal [*idealtypisch*]. El término «teología» era todavía extraño tanto a la tradición bíblica como a la protocristiana; más aún, a causa de su significado profano, a estas les resultaba sospechoso. No se impuso de manera generalizada hasta la Alta Edad Media, o sea, en una época en la que, como enseguida veremos, el magisterio eclesiástico y la teología se diferenciaron[15]. En cambio, de «magisterio eclesiástico» en el sentido actual solo comenzó a hablarse, como claramente

ha mostrado Yves Congar, a finales del siglo XIX y principios del XX[16]. Esta acentuación del magisterio jerárquico era, entre otras cosas, una reacción frente al énfasis en la libertad científica de la teología en el sentido moderno de «libertad», que el magisterio eclesiástico consideraba peligroso. De este modo, en nuestro tema se pone de manifiesto la superposición de las más distintas épocas de la historia de la teología, que en los conflictos actuales ha entrado en una nueva etapa.

Como resultado de estas reflexiones preparatorias cabe afirmar que el asunto que aquí nos ocupa no puede tratarse desde un punto de vista sistemático unidimensional y ahistórico. Antes bien, en la primera parte de este artículo tendremos que analizar los diferentes enfoques y modelos históricos de solución, a fin de obtener así elementos orientativos para relacionar en la actualidad la libertad científica y la vinculación magisterial de la teología católica. Luego, en la segunda parte trataremos de sistematizar esa relación de manera abierta.

I. Algunos modelos históricos de solución

1. Los fundamentos bíblicos

Como expuso Max Seckler –siguiendo a Yves Congar y Hubert Jedin–, en la ponencia que pronunció en Freising, todavía no se ha escrito la historia de la relación entre magisterio y teología[17]. Sin embargo, es evidente que hay que tener cuidado de no retroproyectar los problemas actuales a documentos antiguos. Esto vale en especial para los textos modernos, que constituyen la base para nuestra cuestión al igual que para la teología en general. Pues en cuanto se abordan los escritos neotestamentarios desde la perspectiva del tema que nos ocupa, se constata «la diversidad de estructuras eclesiales en la Iglesia primitiva, pero también la inseguridad que resulta cuando uno se esfuerza por obtener una imagen clara»[18].

Podemos partir de que en el judaísmo de tiempos de Jesús el maestro (rabí) desempeñaba un importante papel. Maestro es «aquel que muestra desde la Torá el camino de Dios»[19] y a él le correspondía tomar decisiones doctrinales[20]. Es evidente que, en muchos sentidos, Jesús actúa como los maestros de la época en Israel. Enseña en

las sinagogas y reúne, al igual que los rabinos, un grupo de discípulos en torno a él. Además, *didáskalos* es el tratamiento que con mayor frecuencia se le da a Jesús en los evangelios[21]. Pero, evidentemente, enseguida saltaban a la vista diferencias típicas entre la enseñanza de Jesús y la de los escribas de su época. Jesús enseña como quien tiene autoridad (cf. Mc 1,21.27). No solo interpreta el Antiguo Testamento sino que lo sobrepuja; y eso lo hace apelando a su propia autoridad: «Habéis oído… Pues yo os digo…» (Mt 5,21ss). Él es en persona la nueva ley y la exégesis escatológica de la voluntad divina[22]. Por eso, sus discípulos, a diferencia de los de los rabinos, no pueden convertirse a su vez en maestros. Jesucristo es el único maestro (cf. Mt 23,10).

Que en las primitivas comunidades cristianas se hable de maestros cristianos (cf. Hch 13,1; 1 Cor 12,28s; Ef 4,11; Sant 3,1; Heb 5,12; 2 Tim 4,3) no comporta una rejudaización del cristianismo. Antes bien, como muestran claramente 1 Cor 12,28s y Ef 4,11, la tarea de enseñar se entendía como un don espiritual del Señor glorificado. Pero, a diferencia de los profetas, los maestros son varones «que construyen la comunidad de manera "no pneumática", o sea, haciendo uso de la razón clara y autónoma». Es evidente que a ellos, a diferencia de los misioneros (evangelizadores) y en analogía con los maestros judíos (cf. espec. Sant 3,1), les corresponde la tarea más catequética de interpretar en la instrucción comunitaria la incipiente doctrina y tradición cristiana[23]. Así pues, se levantan sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas (cf. Ef 2,20). A diferencia de los «maestros libres», que uno se busca a discreción (cf. 2 Tim 4,3), ellos están ligados a la sana doctrina (cf. 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), la *parathḗke* (cf. 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14). Pero, como Ferdinand Hahn mostró una vez más en Freising, a estos maestros les correspondía en las comunidades protocristianas una función imprescindible; es más, constituían un estamento específico[24]. Para comprobar la magnitud de su tarea, cabe remitir a 1 Tim 2,7, donde el autor se designa a sí mismo como *didáskalos ethnôn*, maestro de gentiles.

Por muy evidente que sea el compromiso de los maestros neotestamentarios con la doctrina que les es dada y encomendada, resulta difícil determinar con más exactitud su relación con los ministerios de gobierno. En efecto, en la cuestión de los ministerios el Nuevo Testamento se asemeja a una brújula todavía oscilante. Eso quiere decir que resultan perceptibles una cierta tendencia y una propensión, que, sin embargo, se halla encastrada en múltiples desviaciones. Mientras que en el Evangelio de Mateo, si se sigue

la opinión exegética actual, salta a la vista que los maestros eran también los responsables de la comunidad[25], se discute qué relación entre pastores y maestros deja traslucir Ef 4,11. Presumiblemente no se trata del mismo grupo de personas[26]. En los escritos tardíos del Nuevo Testamento, tanto en el discurso de despedida de Pablo en Mileto (cf. Hch 20,17-38) como en las Cartas Pastorales (*passim*), la responsabilidad sobre la doctrina recta se atribuye de forma muy clara a los presbíteros o a los obispos. Por consiguiente, desde el Nuevo Testamento no es posible distinguir entre *epískopoi* y *didáskaloi* en términos de *leadership* y *scholarship*, liderazgo y erudición[27]. Más bien diríase que los presbíteros o los *epískopoi* asumieron poco a poco la función de los *didáskaloi*.

Consiguientemente, dentro del Nuevo Testamento existen importantes ramales de tradición a los que el desarrollo eclesial pudo recurrir más tarde. Sin embargo, me parece que para la Iglesia posapostólica devinieron normativas con razón aquellas tradiciones neotestamentarias que reflexionan sobre el tránsito de la tradición apostólica a la posapostólica. Pero con ayuda de la sola exégesis no se puede resolver más allá de toda duda el problema del magisterio[28].

Así y todo, en el Nuevo Testamento puede oírse claramente un *cantus firmus*. El testimonio de la fe transmitida de una vez por todas (cf. Jds 3), normativa para toda enseñanza, no se puede separar de los testigos autorizados de la fe. Esta ligadura mutua del testigo al testimonio y del testimonio a los testigos tiene en último término un fundamento cristológico. En efecto, Jesucristo es su mensaje en persona. Por eso, lo que cuenta en la Iglesia no es una doctrina abstracta ni unos documentos consignados en papel, aunque sean tan fundamentales como los escritos del Antiguo y el Nuevo Testamento, sino el Evangelio anunciado con autoridad, la *viva vox evangelii*. Como deja claro Pablo en 2 Cor 3, el Evangelio no ha sido escrito *in carta*, sino *in cordibus fidelium*, o sea, en el corazón de los fieles por el Espíritu de Cristo. La Iglesia concreta es, por eso, el único lugar, el único marco dentro del cual es posible la doctrina recta.

2. La tradición veteroeclesial

Como atestiguan los escritos posneotestamentarios, también en la Iglesia primitiva existía aún el estamento de los maestros. Esto se desprende sobre todo de la *Didajé*[29]. En ella resulta evidente que los maestros desempeñaban incluso funciones litúrgicas.

Pero también se hace patente ya que su tarea será asumida en adelante por obispos y diáconos[30]. Volvemos a encontrarnos *didáskaloi* en la *Carta de Bernabé*[31] y en el *Pastor* de Hermas[32], así como en el *Martirio de Policarpo*[33]. Parece que fue en la provincia eclesiástica de Egipto donde más tiempo se mantuvo la figura del *didáskalos* insertado en la comunidad[34]. Allí, más concretamente en Alejandría, surgieron las primeras escuelas de teólogos o catequistas, de la que ya alrededor del año 200 fue director Clemente de Alejandría y luego, a partir del año 203, Orígenes. Sería erróneo calificar esto de intelectualización del cristianismo[35]. La formación de la teología protocristiana no es un desvanecimiento del cristianismo, sino expresión de su energía vital y su capacidad de influir en la historia, quizá cabría decir también: de su fuerza encarnatoria para impregnar de modo crítico y creador una cultura entera[36].

La penetración del pensamiento helenístico en la Iglesia creó, como muestran las controversias cristológicas, considerables problemas. Pero ya el credo del primer concilio ecuménico, el de Nicea (325), confirió reconocimiento oficial a esta teología veteroeclesial. Vicente de Lerin, en su *Commonitorium*, habla de *doctores* o *magistri probabiles*, en referencia a quienes de algún modo han sido reconocidos en la Iglesia como maestros[37]. Afirmaciones análogas se encuentran en la Regla de san Benito[38] y en Gregorio Magno[39]. De entre estos maestros eclesialmente reconocidos se destaca especialmente desde el siglo VIII a los cuatro doctores: Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno. En el Oriente bizantino se celebra desde el siglo IX a los «tres jerarcas y maestros ecuménicos»: Basilio, Gregorio Nacianceno y Crisóstomo[40].

Por mucho que en todo ello pueda verse la pervivencia de la institución neotestamentaria de los *didáskaloi*, es necesario tener en cuenta al mismo tiempo que esta pervivencia tiene lugar en el marco de la evolución que ya se perfila en las Cartas Pastorales y que caracteriza a los obispos como los maestros autorizados de la Iglesia.

Los historiadores de la Iglesia aceptan en general la tesis de que la forma definitiva de lo católico se configuró en la controversia con el gnosticismo durante los siglos II y III. Según las investigaciones de Hans von Campenhausen, la doctrina de la sucesión apostólica, tal como fue formulada sobre todo por Ireneo y Tertuliano[41], procede de la polémica antignóstica del siglo II[42]. El sentido eclesial de esta doctrina, prefigurada tanto en el judaísmo como en el pensamiento jurídico romano, radicaba en defender la doctrina originariamente transmitida en la Iglesia frente a las *paradóseis* [tradiciones]

gnósticas. En consonancia con ello, *diádochē* significa tanto tradición como sucesión. La sucesión ministerial no era otra cosa que el encargo de servir a la doctrina transmitida; o en palabras de Joseph Ratzinger: «La sucesión es la forma de la tradición; y la tradición, el contenido de la sucesión»[43]. Lo determinante no era un criterio formal, sino la verdad misma, la verdad del Evangelio transmitida por los apóstoles, que, sin embargo, solo es atestiguada en la Iglesia concreta[44]. Consiguientemente, el muy citado *charisma veritatis certum*, el carisma cierto de la verdad, del que habla Ireneo[45] atribuyéndolo a los ministros de la Iglesia, no es un carisma formal del ministerio, sino el carisma que la verdad misma es. De modo análogo, Atanasio atribuye carácter vinculante a la decisión conciliar de Nicea no porque proceda de una instancia competente para promulgarlo, sino porque atestigua la verdad y enseña la fe transmitida[46].

Puesto que la verdadera gnosis está en la Iglesia[47], dentro de esta también existe, por supuesto, teología. Nadie negará los grandes logros teológicos de la Iglesia antigua y de su escuela de teólogos. Pero no se puede hablar de ciencia teológica en el sentido que esta expresión tendrá más tarde. No se trata tanto de trabajo metodológico y conceptual cuanto de una suerte de contemplación y meditación intelectual. A esta unidad de pensamiento y anuncio de la fe corresponde una suerte de unión personal de sus representantes. Casi todos los grandes padres de la Iglesia, salvo excepciones tan importantes como Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes, son obispos y teólogos a la vez. Cumplían una doble función: una positiva, la del anuncio responsable de la fe, y otra negativa, la de la protección de la doctrina de la fe frente a sus falsificaciones. Sin embargo, una consecuencia de esta perijóresis entre anuncio, teología y ministerio eclesial fue, como acentúa Max Seckler, «que las condenas magisteriales afectaban a muchísimos más obispos que en nuestros días. En tanto en cuanto ellos mismos hacían teología, también padecían en propia carne las cargas y peligros de este oficio en mayor medida que hoy»[48]. Pero, bajo estos supuestos del primer milenio, no podía surgir un problema entre magisterio y teología. Este problema solamente devino posible una vez que la teología se consolidó como institución relativamente autónoma.

3. La síntesis clásica de Tomás de Aquino

Sobre todo Yves Congar ha puesto de relieve reiteradas veces el profundo cambio que tuvo lugar en la Iglesia latina tras la separación del Oriente bizantino y eslavo a raíz de la

reforma gregoriana del siglo XI[49]. Ahora pudo imponerse progresivamente el pensamiento analítico y jurídico latino. Ya no era la pregunta por la salvación la que estaba en primer plano, sino la pregunta por la mediación de la salvación; no la pregunta por la verdad, sino la pregunta por la mediación de la verdad y por las instancias competentes para llevarla a cabo. Se produjo así un tránsito de la *auctoritas* a la *potestas*, de la *traditio* a la *discretio*, de la *communicatio* a la *determinatio fidei*. Solo en este contexto más amplio se comprende que Tomás de Aquino hablara por primera vez del derecho del papa a determinar por sentencia (*sententialiter determinare*) qué forma parte de la fe y qué no[50].

A ello se sumó un segundo desarrollo, no menos decisivo: la aparición de una teología científica relativamente autónoma. Tres circunstancias favorecieron este proceso: (1) el surgimiento de las universidades como corporaciones autónomas; (2) la incorporación de la teología a la universidad; y (3) la adopción por la teología del ideal aristotélico de ciencia[51]. Este tránsito de las escuelas monásticas y catedralicias a la teología universitaria científica propició la aparición de una teología de escuela propia, precisamente la escolástica. A consecuencia de ello surgieron también un nuevo tipo de doctrina cristiana, un nuevo tipo de doctores y un nuevo tipo de *magisterium*. Junto a la *doctrina christiana* en el sentido de la doctrina eclesial de fe transmitida apareció una doctrina científica de la fe, nacida del desentrañamiento científico-racional de la fe en el sentido del *credo ut intelligam*, «creo para entender», de Anselmo de Canterbury[52]. Junto a los obispos como *doctores* se constituyó un nuevo estamento de *doctores* y *magistri*, de los que no era competencia *sententialiter determinare*, pero sí *magistraliter determinare*, o sea, determinar no por sentencia, sino con pericia[53]. Congar escribe: «Se constituyeron así dos magisterios paralelos, toda vez que en el latín medieval el término *magisterium* significaba sencillamente autoridad»[54]. Los teólogos se convirtieron, junto con el *sacerdotium* y el *imperium*, en un tercer poder, que se denominó *studium*[55].

Tomás de Aquino fue el primero en poner claramente de manifiesto la diferencia y la relación entre estos dos magisterios. Habla de dos magisterios superiores en la Iglesia, el de los obispos y el de los teólogos, y a ambos compete una especie de supervisión de los pastores de almas[56]. Sin embargo, diferencia entre el *magisterium cathedrae pontificalis* (*pastoralis*), que confiere una *eminentia potestatis*, y el *magisterium cathedrae magistralis*, que comporta una *eminentia scientiae*[57]. En consonancia con

ello existe un doble modo de enseñar la Escritura: *Uno modo ex officio praelationis, sicut, qui praedicat docet… Alio modo ex officio magisterii, sicut Magistri theologiae docent*, «Uno en virtud del oficio de autoridad, tal como enseña quien predica… y otro en virtud del oficio de magisterio, tal como enseñan los maestros de teología»[58]. Sin embargo, desde la concepción global de la teología que sostiene Tomás de Aquino resulta evidente que la doctrina teológica presupone la doctrina eclesiástica y episcopal. En efecto, los principios de la teología son, para él, los *articuli fidei*, cuya determinación *sententialiter* es, como hemos visto, competencia de quienes pueden hablar *ex persona totius ecclesiae*, o sea, en nombre de toda la Iglesia[59]. La autonomía del magisterio teológico consiste, pues, en desplegar argumentativamente la fe ya dada, no en establecer esta de manera autoritativa.

Con todo, esta equilibrada síntesis de Tomás de Aquino portaba en sí, máxime en el calor de las duras polémicas tan frecuentes en la Edad Media, el peligro de autonomización de ambos magisterios o incluso de enfrentamiento hostil entre ellos. Para ello existían principios suficientes ya en el siglo XIII[60]. No tardarían en agudizarse de manera considerable, llevando a transgresiones de límites por ambas partes. Así, la formación altomedieval de un magisterio teológico relativamente autónomo no fue el final, sino el comienzo de una evolución salpicada de múltiples aporías.

4. Transgresión de límites por ambas partes

No solo el prestigio de la teología, sino también su poder creció rápidamente en la Alta Edad Media. Ya pronto dejó la teología de circunscribirse al poder de los argumentos, que según Tomás es el que le corresponde, y asumió funciones magisteriales en sentido jurisdiccional. En los siglos XIII, XIV y XIV, las facultades desarrollaban, como si fueran órganos sinodales, procesos disciplinarios en materia doctrinal, que culminaban en la prohibición de enseñar, el destierro, el encarcelamiento, la quema de libros y la excomunión. La facultad de París participó, al menos en dos casos, en sentencias de muerte: contra el maestro de la orden de los templarios y contra Juana de Arco. También Martín Lutero, antes de que se promulgara contra él la bula *Exsurge, Domine* de 15 de junio de 1520, fue condenado por las facultades de Colonia y Lovaina. Se puede criticar el modo de ejercicio del magisterio por parte del *magisterium cathedrae pastoralis* o

pontificalis; confiado al *magisterium cathedrae magistralis* en modo alguno estaba en mejores manos[61].

Pero pronto los teólogos dejaron de limitarse a ejercer funciones magisteriales con respecto a otros teólogos. A finales de la Edad Media cobró forma una suerte de pretensión de supremacía de la teología frente al magisterio pontificio. Sintomático de ello es ya la disputa sobre la *visio beatifica*, en la que la Sorbona obligó en 1331 al papa Juan XXII a retractarse de las opiniones expresadas en una homilía[62]. Hay que señalar también la muy amplia –más aún, verdaderamente dominante– función de la teología en los concilios de Constanza, Basilea y Pisa[63]. Así, en la sesión del 25 de junio de 1339 en Basilea participaron trescientos doctores, trece prelados y solo siete obispos. Pedro de Ailly afirmó expresamente: *Non sunt excludendi a voce diffinitiva sacrae Theologiae doctores ac iuris canonici et civilis: quibus, et maxime theologicis, datur auctoritas praedicandi et docendi ubique terrarum, quae non est parva auctoritas in populo christiano, sed multo maior quam unius episcopi vel abbatis ignorantis, et solum tituli*, «No se debe excluir del voto decisivo a los doctores en sagrada teología y en derecho canónico y civil, a los cuales, sobre todo a los teólogos, se les da autoridad de predicar y enseñar en toda la tierra, lo que no es pequeña autoridad en el pueblo cristiano, sino mucho mayor que la de un solo obispo o abad ignorante, y solo de título»[64]. Que los teólogos lograran en Basilea transformar un concilio episcopal en un parlamento eclesiástico seguramente se debió también a la debilidad del magisterio papal y episcopal en esta época, puesta de relieve por Hubert Jedin[65]. Pero esta es solo una razón. La otra radica en que los teólogos reclamaron expresamente para sí el magisterio. Esta pretensión fundamental resulta patente sobre todo en Guillermo de Ockham, Juan Wyclif y Jan Hus y, por supuesto, en Martín Lutero a partir de 1518. Nos llevaría demasiado lejos ocuparnos en detalle de todas estas posiciones[66].

No es sorprendente que ideas análogas afloraran de nuevo durante la Modernidad, ahora incluso en forma más bien agudizada. La idea moderna de libertad encontró expresión sobre todo en el método histórico-crítico. En la teología católica fue en especial Ignaz von Döllinger quien logró formular el *páthos* profético que late tras ello. En el famoso discurso que pronunció el 29 de septiembre de 1863 en la asamblea de eruditos católicos celebrada en la abadía de San Bonifacio de Múnich, «Pasado y presente de la teología católica», Döllinger se remite al profetismo veterotestamentario,

al que –junto al ministerio ordenado del sacerdocio– atribuye un extraordinario poder, que en su opinión hoy lo detenta la opinión pública. Pero es competencia de la teología formar a esa opinión pública[67]. Aquí se visibiliza el cuarto poder, surgido con la Ilustración: la opinión pública, con la que la teología se alía. En efecto, Döllinger afirma: «A través de ella [de la opinión pública] ejerce la ciencia teológica el poder que le corresponde, al cual a la larga nada se resiste», es más, ante el cual al final todos se doblegan, «incluso los dirigentes de la Iglesia». En este punto reconoce Döllinger sin reservas un magisterio vinculante[68]. Es interesante, sin embargo, que aquí la teología no eleva ya una pretensión jurisdiccional, sino profética, a la que da énfasis mediante la agitación política a través de la opinión pública. Con ello se alcanza, en comparación con la problemática tardomedieval, una nueva dimensión.

Contra este discurso de Döllinger se dirigía la carta *Tuas libenter* de Pío IX al arzobispo de Múnich (21 de diciembre de 1863), que a modo de reacción formula las pretensiones del magisterio eclesiástico en la forma en que más tarde devinieron características de numerosas manifestaciones magisteriales de los siglos XIX y XX[69]. El péndulo oscila con esto en la otra dirección. El magisterio, un concepto que solo ahora se convirtió en patrimonio común en el sentido del magisterio jerárquico, usurpará en adelante el papel de la teología.

El punto de partida de este posicionamiento fue la disposición del concilio de Trento de que la Escritura debe ser interpretada en el sentido *quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum*, «que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas»[70]. El concilio Vaticano I repitió esta afirmación casi literalmente[71]. En la teología postridentina se configuró cada vez más un concepto de tradición que identificaba en la práctica magisterio y tradición, y en el que el magisterio, por tanto, ya no se refería a una tradición objetiva previamente dada –a cuyo servicio se encontraba–, sino que él mismo era fuente[72], hasta llegar a la increíble frase de Pío IX: *La tradizione sono io*[73]. La diferencia con la tradición veteroeclesial, con la prioridad que atribuye al criterio material, salta a la vista. En este nuevo planteamiento no queda espacio ya para una teología relativamente autónoma, dedicada a formular con sus propios medios la fe de la Iglesia a partir de las fuentes objetivas de la fe.

Pero, como a menudo ocurre, también aquí la praxis precedía a la teoría. Que en tiempos de los papas Pío IX y Pío X se impusieron numerosos castigos a teólogos es suficientemente conocido. Esta subordinación de la teología fue formulada por primera vez como principio por Pío XII, quien en la encíclica *Humani generis* (1950) califica el magisterio de *proxima et universalis veritatis norma*, «norma próxima y universal de la verdad», para todo teólogo[74]. La tarea del teólogo consiste meramente en mostrar cómo (no que, ni tampoco si) la verdad definida por la Iglesia se halla contenida en las fuentes[75]. Aún más lejos va la alocución *Si diligis*, pronunciada por Pío XII en la canonización de Pío X el 31 de mayo de 1954. En ella, Pío XII afirmó que en la Iglesia no hay más *veri doctores seu magistri* que el papa y los obispos. Pero estos pueden delegar su autoridad. Quien recibe tal encargo de enseñar no actúa en la Iglesia como maestro en nombre propio ni tampoco en representación de la ciencia teológica, sino solo en virtud de la misión que le ha encargado el magisterio legítimo. Su autorización (*facultas*) para enseñar permanece siempre subordinada al magisterio y nunca deviene un derecho propio. De esta teoría de la delegación se sigue, como el papa expone con desarmante claridad, el derecho y la obligación que el magisterio tiene de supervisar la teología[76]. En consecuencia, aquí la teología ya solamente es órgano auxiliar e instrumento del magisterio, que ahora –por medio sobre todo de las encíclicas, habituales desde Gregorio XVI y Pío IX– produce él mismo teología y, con ello, simultáneamente hace política teológica. La consecuencia de estas unilateralidades fue lo que Oskar Köhler ha llamado «perturbaciones de la conciencia» en el catolicismo moderno[77].

5. Una relación cooperativa

Sería ingenuo pensar que una relación nueva y más cooperativa entre el magisterio eclesiástico y la teología surgió de la nada solo con el concilio Vaticano II o que incluso no lo hizo hasta las dos alocuciones de Juan Pablo II mencionadas al comienzo de estas líneas. Sobre todo Hubert Jedin ha llamado la atención sobre la colaboración entre teólogos y obispos en el concilio de Trento, que tuvo un carácter del todo modélico y no se diferencia fundamentalmente del trabajo conjunto practicado en el Vaticano I y el Vaticano II[78]. Sin embargo, ya Trento dejó claro que la cooperación entre magisterio y teología no se desarrolla en un plano compartido por ambas partes; antes bien, supone diversas funciones dentro de un encargo común. Por muy grande que fuera la influencia,

difícil de sobrevalorar, de los teólogos en los tres concilios mencionados, la verdadera competencia decisoria corresponde única y exclusivamente a los obispos.

Sobre la función que la teología desempeñó en el concilio de Trento se reflexionó y debatió vivamente en la teología postridentina. Capital importancia tiene la obra del padre de la metodología teológica postridentina, Melchor Cano, y en concreto su *De locis theologicis* (Salamanca, 1563), un texto que hizo época[79]. Allí trata de esa función en el libro octavo, *De auctoritate doctorum scholasticorum*, e incluye esa autoridad de la teología como séptimo *locus theologicus*. La autoridad de los teólogos como testigos de la fe es, a su juicio, tan grande que escribe: *Connexae quippe sunt ac fuere semper, post natam scholam, scholae contemptio et haeresum pestes*, «Porque desde el nacimiento de la Escuela siempre están y estuvieron unidos el desprecio de la Escuela y las pestes de las herejías»[80]. En consonancia con ello, el *consensus theologorum* es para él signo de la existencia de una doctrina vinculante; contradecir tal consenso no llega a ser *haeresis*, pero sí *haeresi proxima*[81]. Más aún, aplica el dicho evangélico: «Quien a vosotros os escucha a mí me escucha» (Lc 10,16), incluso a los teólogos[82], una exégesis que más tarde fue impugnada expresamente por Johannes Baptist Franzelin[83]. Por lo demás, la teología postridentina siguió hasta el propio Franzelin[84] y Matthias Josef Scheeben[85], sin embargo, la doctrina de Cano. En su ya mencionada carta *Tuas libenter*, Pío IX la asumió magisterialmente[86].

El concilio Vaticano II se expresa en realidad solo de modo esporádico sobre la teología y su relación con el magisterio. Para estas afirmaciones vale en esencia lo mismo que para todos los textos de este concilio: asumen plenamente la tradición precedente, incluso la definida como tal por el concilio Vaticano I. Esto es cierto en especial para la importante afirmación de que la interpretación auténtica (vinculante) de la revelación le está confiada en exclusiva al magisterio eclesiástico[87]. Por otra parte, estas verdades católicas tradicionales son situadas en un marco de referencia más amplio que el habitual en la tradición de los últimos tres siglos, lo que permite volver a acentuar incluso antiguas tradiciones patrísticas y altomedievales. En nuestro contexto, ello acontece en un doble sentido. Por una parte, la función magisterial es insertada en la misión de todo el pueblo de Dios de testimoniar proféticamente la revelación[88]. Por otra parte, vuelve a afirmarse con claridad que la palabra de Dios es una realidad previa al magisterio y situada por encima de él[89]. Con ello quedan superados en principio

tanto los reduccionismos como la exagerada acentuación de la importancia del magisterio.

Al recurso a la tradición más antigua se suma un segundo eje de la interpretación conciliar de la tradición precedente. Junto al *resourcissement* [vuelta a las fuentes] conciliar está el *aggiornamento* [puesta al día] conciliar. Ya el papa Juan XXIII, en su memorable discurso de apertura del concilio, habló de la intención pastoral de este, vinculando a ello la distinción entre las verdades de fe materiales y el cambiante modo de enunciarlas[90]. El concilio le siguió en este punto[91]. Con ello se pretende decir de nuevo dos cosas. Primero, el tema tan importante como complejo de la historicidad no solo de los enunciados teológicos, sino también de los dogmáticos, un tema que fue desarrollado por la declaración posconciliar *Mysterium Ecclesiae* (1973)[92]. Y segundo, para el concilio, de este prestar atención a los «signos de los tiempos»[93] forma parte también –y esto me parece quizá el punto más importante– la asunción crítica de las aspiraciones fundamentales de la historia moderna de la libertad. Donde de forma más explícita acontece esto es en la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, un tema que caracteriza como ningún otro el pontificado de Juan Pablo II. Que ello tiene consecuencias asimismo para la libertad de la ciencia y –aquí de manera especial– de la teología queda al menos sugerido en varios textos conciliares[94].

A quien haya estudiado la historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] de concilios anteriores en modo alguno le sorprenderá el hecho de que estas nuevas perspectivas solo logran imponerse con titubeos y acompañadas de conflictos. En el discurso que el papa Pablo VI pronunció en el congreso internacional de teólogos el 1 de octubre de 1966, al que nos hemos referido al comienzo de este artículo, tales perspectivas asoman solo de manera muy tímida. Ahora, por lo menos, la teología ya no es derivada únicamente del magisterio; antes bien, se le atribuye un lugar intermedio entre la fe de la Iglesia y el magisterio. No solo debe fundamentar e interpretar la doctrina magisterial, sino que también le corresponde indagar en la fe de la Iglesia, con lo cual presta al magisterio una gran ayuda, sin la cual este solo podría cumplir su misión *magna cum difficultate*[95].

Considerablemente más allá van las afirmaciones del papa Juan Pablo II. En ellas, las nuevas perspectivas del último concilio están totalmente presentes, más aún, son desarrolladas. Así, sin duda cabe hablar con Max Seckler de un «hito en la relación de la Iglesia con la ciencia» e incluso de una «profunda cesura en la comprensión que el

magisterio tiene de la teología»[96]. Estas afirmaciones no las encontramos por primera vez en los dos mencionados discursos de Alemania, sino ya antes, en el número 19 de la encíclica *Redemptor hominis* y en la alocución a los estudiantes y docentes de la Catholic University of America en Washington (7 de octubre de 1979). Esencialmente en la misma línea se mueven los artículos 66 a 69 de la constitución apostólica *Sapientia christiana* (22 de abril de 1979), que Juan Pablo II heredó de su predecesor.

Con los documentos mencionados en último lugar hemos llegado finalmente a nuestro presente inmediato. Por eso, los dejaremos hablar por extenso en el tratamiento sistemático de nuestro tema. De esta parte histórica, que ha resultado más larga de lo originariamente planeado, podemos extraer ya una enfática advertencia por adelantado frente a un exceso de afán sistematizador. Pues la sumamente cambiante historia, de la que aquí solo hemos presentado algunos fragmentos, muestra al menos lo siguiente: la relación entre vinculación magisterial y libertad científica, tan llena de tensiones, no se puede embutir en un sistema demasiado simple ni, menos aún, en un esquema. La historia conoce demasiados modelos, todos con sus aporías. Ninguno de ellos puede ser directamente normativo para nosotros hoy, porque todos están asociados a situaciones históricas muy determinadas y, por ende, irrepetibles. Sin embargo, la historia ofrece múltiples elementos y enfoques de solución para determinar también en la actualidad la relación que aquí nos ocupa; y en la presente situación de cambio radical eso tan solo podemos llevarlo a cabo de un modo históricamente abierto.

II. Perspectivas sistemáticas

1. Consideraciones epistemológicas previas

1.1. Vinculación y libertad como elementos estructurales de toda ciencia

En cuanto se aborda sistemáticamente el tema «libertad científica y vinculación magisterial de la teología católica» en el marco del planteamiento contemporáneo, se encuentra uno en medio de la actual problemática hermenéutica y epistemológica de la teología. Resulta de todo punto imposible tratar aquí este ilimitado terreno de manera

siquiera en cierto modo adecuada[97]. Por eso, deberemos contentarnos con un par de afirmaciones muy fragmentarias y formuladas a manera de tesis.

Desde el punto de vista que aquí nos ocupa, el debate epistemológico actual está marcado por dos corrientes a primera vista contradictorias, que, consideradas con mayor detenimiento, resultan hasta cierto punto convergentes. Por un lado está el intento de excluir a la teología, a causa de su vinculación dogmática y magisterial, del ámbito de las ciencias contemporáneas y, con ello, de la estructura de la universidad actual. Esto lo defiende, por ejemplo, Matthias Gatzemeier[98]. Por otro lado está el intento, acometido sobre todo por Wolfhart Pannenberg, de efectuar una nueva fundamentación de la teología en el marco de la concepción actual de la ciencia, no entendiéndola ya como ciencia de la fe, sino de las religiones[99]. La teología reconcebida como ciencia de las religiones o del cristianismo no parte ya dogmáticamente de la incondicionada y definitiva pretensión de verdad de la fe cristiana; antes bien, se entiende a sí misma como teología problemática y crítica, para la cual las tesis de la fe son hipótesis de la ciencia, que en el proceso científico solo pueden ser verificadas de modo anticipatorio y provisional.

En el trasfondo de estas tesis late en último término una comprensión unívoca de la ciencia, que parte del paradigma de una ciencia exitosa muy determinada y lo absolutiza dogmáticamente. En ello no se tiene suficientemente en cuenta que la ciencia tan solo existe en forma de ciencias particulares que realizan en modos muy diversos lo que podría llamarse la ciencia actual. Así, por ejemplo, un procedimiento probatorio científico tiene un aspecto distinto según se trate de una demostración matemática, científico-natural o histórica, de afirmaciones científicamente fundamentadas de un médico, un jurista o un estudioso de la literatura. A todas luces, lo que la ciencia en concreto es no puede determinarse solo dogmáticamente a partir de una epistemología abstracta, sino que se rige por el ámbito objetual de la respectiva ciencia. La diversidad de la realidad requiere realmente una diversidad de métodos científicos de indagación de lo real.

Para que esta diversidad no se transforme en un pluralismo de puntos de vista inconexos, es necesario, sin embargo, un mínimo de características comunes a todas las ciencias. Siguiendo a Aristóteles, Heinrich Scholz singulariza una serie de exigencias mínimas que deben plantearse a una ciencia: (1) El postulado de enunciación: una

ciencia debe formular afirmaciones que se presenten como verdaderas; (2) el postulado de coherencia: solamente cabe hablar de ciencia si todos los enunciados de una ciencia pueden ser formulados como afirmaciones sobre un único ámbito objetual; (3) el postulado de controlabilidad: la pretensión de verdad de las afirmaciones de una ciencia debe poder ser contrastada de algún modo[100]. En cambio, la ausencia de supuestos no puede ser calificada de condición *sine qua non* de cientificidad[101]. Antes al contrario, no existe ninguna ciencia libre de supuestos. La precomprensión, a diferencia del prejuicio, es incluso lo que posibilita la ciencia. Cualquier ciencia no solo tiene supuestos históricos, sino que se retrotrae objetivamente a axiomas que, a riesgo de incurrir en un *regressus in infinitum*, no pueden ser fundamentados a su vez.

Así, a todas las ciencias les es común una dialéctica de libertad y vinculación. Incluso podemos decir de forma más precisa: la libertad científica se fundamenta en último término en la vinculación a la verdad del ámbito objetual del que se ocupa la respectiva ciencia. Puesto que, conforme a su autocomprensión, se debe solamente a la verdad, la ciencia está libre, al menos según su idea y su ideal, de cualesquiera otras ligaduras, exigencias e intereses, así como del dogmatismo de una epistemología general. Dada la naturaleza social de la libertad humana, tal libertad científica precisa para su realización concreta de instituciones de la libertad, o sea, de instituciones científicas que a su vez se hallan insertadas en el todo de una sociedad, de un orden estatal y de su constitución. Así pues, la libertad científica nunca es posible sin una integración institucional[102].

Así, la dialéctica entre vinculación institucional y libertad científica no es solo un problema de la teología, sino un problema de toda ciencia. Pero en la teología esta dialéctica, en consonancia con la singularidad del objeto de la teología, adopta formas especiales.

1.2. Lo específico de la teología como ciencia de la fe

Lo específico de la teología radica en que no solo tiene que ver con un ámbito particular de objetos ni tampoco solo con determinados fenómenos de la historia de las religiones y su interpretación; antes bien, el objeto de la teología es Dios mismo. En este punto, Pannenberg ha renovado absolutamente la clásica concepción tomasiana de la teología. Según Tomás, la teología trata de Dios, pero también de todo lo demás en la medida en

que tiene una relación con él como su fundamento y meta[103]. Dios no es un ámbito objetual junto a otros ámbitos objetuales; como fundamento y meta de toda realidad es la realidad que todo lo determina. En consecuencia, la teología, como recientemente ha mostrado Josef Simon, se ocupa del fundamento y el sentido último de toda realidad –incluida la ciencia–, presupuestos ya siempre en todas las demás ciencias[104]. Quiere hacer objeto de su investigación aquella confianza de la que toda ciencia vive sin poder fundamentarla con sus propios métodos, a saber, la confianza en la verdad y la ciencia, que al mismo tiempo es una confianza en la racionalidad, y eso significa: en el carácter fundamentado de toda realidad. No en vano, las universidades occidentales surgieron en el marco de la teología, un contexto que todavía influye también, atenuado por un enfoque idealista, en la concepción humboldtiana de universidad; y han entrado en crisis en el momento en que este contexto de fundamentación se ha desvanecido.

Lo específico del objeto de la teología fundamenta lo específico del método científico teológico. Puesto que Dios dice relación al fundamento y el sentido de toda la realidad, incluida la realidad personal de uno, de él nunca puede hablarse de modo neutral y distanciado, sino únicamente desde el compromiso. Toda vez que aquí se trata del fundamento y la determinación de sentido de la libertad, y dado que la libertad no es determinable sino por sí misma, todo conocimiento de Dios implica una opción. Siempre es confesión [*Bekenntnis*] y reconocimiento [*Anerkenntnis*] a la vez. Así y todo, no es un riesgo ciego ni un *sacrificium intellectus*, sino una opción capaz de dar razón de su propia razonabilidad. En este sentido, la teología católica siempre ha reconocido que es posible un conocimiento natural de Dios fundamentable por la razón[105], y dos teólogos tan diferentes como Leo Scheffczyk y Hans Küng han intentado recientemente exponer, cada cual a su manera, que este conocimiento natural de Dios es esencial para la fundamentación del estatus científico de la teología[106].

Sin embargo, con lo dicho no se da más que un primer paso, más aún, un paso preparatorio en el camino hacia una fundamentación epistemológica de la teología. A la teología no le interesa tanto la fe como confianza general en el sentido de la realidad cuanto más bien la fe fundamentada desde el punto de vista de la historia salvífica, la fe en la revelación de Dios en la historia, que en Jesucristo ha alcanzado su culminación escatológica. En efecto, nosotros, como hombres finitos, no podemos comprender la omniabarcadora verdad divina, a riesgo de abusar de ella y depotenciar a Dios a un ídolo

finito. Solo Dios mismo puede concedernos la condición de posibilidad para conocerlo. El conocimiento de Dios presupone, pues, la autorrevelación divina a los seres humanos, una autorrevelación en la que Dios no es solo objeto, sino también fundamento posibilitador del conocimiento. Dicho en lenguaje bíblico: el conocimiento de Dios presupone la mentalidad nueva dada por Dios (cf. Rom 12,2), los ojos del corazón que él nos concede (cf. Ef 1,18). No es solo un *credere Deum* (creer que Dios existe) ni tampoco solo un *credere Deo* (confianza en Dios), sino un *credere in Deum*, un fundamentar en último término la propia existencia y, con ella, también el conocimiento en la verdad de Dios[107]. Consiguientemente, la fe tiene a Dios no solo como objeto, sino también como fundamento de su conocimiento[108]. Con todo, esta fundamentación de la existencia en la verdad de Dios, en cuanto acto posibilitado por la gracia divina, es al mismo tiempo un acto plena y totalmente humano. La fe acontece en el medio del conocimiento y la intelección humanos. La fe se «da» tan solo como fe humanamente escuchada, aceptada, comprendida y atestiguada. En este sentido, la fe implica un saber de la fe y una intelección de la fe (*intellectus fidei*), de los que el creyente puede y debe rendir cuentas a todos los hombres (cf. 1 Pe 3,15).

¿Qué es, por tanto, teología? La teología quiere desplegar la intelección dada con la fe misma. Según la definición clásica de Anselmo de Canterbury, teología es *fides quaerens intellectum*[109], la fe que por sí misma busca entender, despliegue del logos inmanente a la propia fe. Pero se diferencia de la intelección dada con la fe misma en que interpreta esta de un modo metodológicamente reflexionado y sistemáticamente coherente. En este sentido, la teología no solo es saber de la fe [*Glaubenswissen*], sino, partiendo de este, ciencia de la fe [*Glaubenswissenschaft*]. Como explica Buenaventura en el proemio de su *Comentario a las Sentencias*, surge mediante la *additio rationis* a la *fides*[110]. Por eso, a la teología no le interesa solo lo *credibile ut credibile*, el objeto de la fe como objeto a creer, sino lo *credibile ut factum intelligibile*, el objeto de la fe para hacerlo inteligible[111].

Esto significa que la teología no puede producir ni construir la fe; la presupone como objeto y como acto. Tampoco puede ni quiere elevarla a saber. Más bien pretende reflexionar científicamente sobre la fe como fe y comprenderla como tal[112]. En este sentido, la teología es ciencia de la fe que se sirve de la *ratio* común a todos los seres humanos y persigue así comunicabilidad universal. Por consiguiente, justo como ciencia

de la fe, la teología, lejos de ser una ciencia secreta, rinde cuentas de sus presupuestos y sus métodos. Más aún, la teología asegura que su objeto es la única verdad capaz de fundamentar todas las demás verdades. De ahí que no pueda ser fundamentada a su vez en una verdad superior o más profunda. Pero su pretensión de verdad sí puede participar en una discusión racional con otras pretensiones de verdad última. En este sentido afirma Tomás tanto de la filosofía como de la teología: *Disputat contra negantem sua principia*, «Discute con quien niega sus principios»[113]. Nótese bien: *disputat, non criticat vel damnat*, discute, no critica ni denigra. Con esta comprensión de la teología como ciencia de la fe están claras tanto la vinculación como la libertad de la teología.

2. La vinculación propia de la teología

2.1. La vinculación a la verdad de fe

La vinculación propia de la teología no es primordialmente vinculación al magisterio eclesiástico, sino vinculación a la verdad de la fe cristiana. Según la convicción cristiana, esta verdad se ha manifestado de una vez para siempre en Jesucristo. En este sentido, la teología está vinculada a la fe cristiana transmitida de una vez por todas (cf. Jds 3), al *depositum fidei* (*parathḗke*). Sin embargo, la verdad escatológica de Dios solo es aceptada definitivamente en el mundo allí donde es reconocida y atestiguada como tal en la fe. Vistas así las cosas, el testimonio de fe de la Iglesia forma parte constitutiva del acontecimiento Cristo; más aún, participa del carácter escatológico de este[114]. De ahí que la teología, concebida como ciencia de la fe, sea también una ciencia eclesial.

Aunque en el presente contexto no podemos ocuparnos de la doctrina sobre la relación entre Escritura y tradición eclesiástica, que al menos en el pasado fue materia de controversia entre las distintas confesiones[115], hoy se puede afirmar, a partir ya solo de consideraciones hermenéuticas generales, lo siguiente: el testimonio originario de la Escritura en modo alguno lo «tenemos» al margen de la historia de la transmisión y repercusión [*Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte*] de la Escritura en la tradición; además, solo podemos interpretar adecuadamente la Escritura en el contexto vital de la Iglesia en el que surgió. Por tanto, la interpretación de la revelación de Cristo se halla remitida necesariamente a dicho contexto vital. O formulado con otras palabras: así como la verdad en general solo se «da» dentro de una comunidad lingüística de

comunicación, así también la verdad de la fe únicamente la «tenemos» dentro de la comunidad de comunicación que es la Iglesia. Así pues, de la esencia de la teología como ciencia de la fe se sigue la fundamental eclesialidad de la teología.

De ello resulta como primera consecuencia que el ámbito objetual del teólogo, como dijo el papa en Altötting, no se compone de «una serie de objetos o materiales históricos mezclados en un alambique artificioso», sino que se trata más bien de «la fe viva de la Iglesia»[116]. Pero puesto que lo importante es la fe viva de la Iglesia, la vinculación eclesial de la teología no puede circunscribirse a proposiciones aisladas definidas como infalibles. Antes bien, se refiere, del modo adecuado en cada caso, a la totalidad del testimonio creyente de la Iglesia[117]. Importa todo lo que «la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto» perpetúa y transmite a lo largo de los siglos, «todo lo que ella es, todo lo que cree»[118].

2.2. La vinculación al auténtico testimonio de fe

También la vinculación al testimonio de fe magisterial tiene que ser vista dentro de la vinculación a la verdad de fe atestiguada en la Iglesia. La verdad cristiana de fe es verdad testimonial. Solamente la «tenemos» en el testimonio de personas creyentes, en el testimonio de la comunidad creyente de la Iglesia. En consonancia con la nueva eclesiología católica de *communio*, que en el fondo no es sino renovación de la antigua tradición bíblica, patrística y altomedieval, el testimonio magisterial debe verse dentro de esta inserción en el conjunto de la Iglesia. Según esto, dar testimonio de la verdad de fe es cosa de todos los cristianos[119], ciertamente de modo en cada caso diferente. Sin embargo, según la comprensión católica, que en ello apela a la Escritura de la manera ya apuntada, al magisterio eclesiástico le corresponde, en el seno del testimonio común de fe de todos los creyentes, la atestiguación auténtica, es decir, autoritativa[120]. Según las circunstancias, el magisterio puede hablar de modo diferente y con distintos grados de obligatoriedad [*Verbindlichkeit*, exigencia vinculante]. En la medida en que no se pronuncie con obligatoriedad última, o sea, infaliblemente, sus afirmaciones son por principio falibles[121]. De todas las afirmaciones magisterialmente vinculantes es cierto lo siguiente: el magisterio no tiene su autoridad como si se tratara de una instancia situada por encima de la Iglesia. Tampoco la tiene, sin embargo, solo como autoridad de la Iglesia, sino como una autoridad en la Iglesia. En consecuencia, únicamente puede

desempeñar su ministerio específico en *communio* con la entera comunidad de fe de la Iglesia y con los demás carismas, al igual que, a la inversa, la comunidad creyente de la Iglesia se encuentra remitida a la *communio* con el ministerio eclesiástico[122].

En el sentido de esta eclesiología de comunión, la teología se halla remitida asimismo a la *communio* con el ministerio eclesial. En ello, el magisterio eclesiástico también puede reclamar ser debidamente respetado cuando no se pronuncia en la Iglesia con obligatoriedad última y, por tanto, lo hace de manera por principio falible. Para la teología católica, esta no es una heterónoma determinación externa, no es un obstáculo ni un impedimento para su cientificidad, sino un elemento esencial, más aún, una condición previa de la teología como ciencia. Al revés, esta inserción de la teología en la Iglesia concreta le da también a la teología su responsabilidad específica y, con ella, su espacio específico de libertad.

3. La libertad propia de la teología

3.1. La autonomía relativa de la ciencia

La vinculación de la fe al Evangelio de Jesucristo tiene carácter liberador (cf. Gal 5,1.13). La verdad cristiana nos hace libres (cf. Jn 8,32). Por eso, la libertad de la teología solo se funda en la libertad de la ciencia, garantizada por la constitución, en un sentido secundario; primordialmente deriva del Evangelio como objeto de la teología. De ahí que la libertad de la teología deba entenderse en la fe y desde la fe. Según el apóstol Pablo, esta libertad cristiana incluye tanto la vinculación al anuncio de Cristo como la obligación de contribuir a la edificación (*oikodomḗ*) de la Iglesia (cf. 1 Cor 12). Pero abre en la Iglesia un espacio de libertad.

En este contexto resulta importante sobre todo 1 Cor 8–9. Aquí Pablo defiende contra los entusiastas de Corinto la libertad de comer carne sacrificada a los ídolos. Esta controversia se prolonga en la Carta a los Colosenses como defensa de la libertad cristiana respecto de tabúes cósmicos, ritos, fiestas, etc. En ambas ocasiones señala el Nuevo Testamento que la realidad entera pertenece a Cristo, porque toda la realidad ha sido creada en él (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,15-17). La libertad cristiana consiste, por consiguiente, en entender y utilizar la realidad como creación de Dios.

Entender y usar el mundo como creación es el fundamento teológico no solo de la teología como ciencia autónoma, sino de la comprensión científica de la realidad en general[123]. Entender el mundo como creación significa, en efecto, que el mundo, justo en su dependencia radical de Dios, es al mismo tiempo infinitamente distinto de Dios desde un punto de vista cualitativo y, en cuanto tal, una realidad frontera a él en su relativa autonomía. La idea de creación conjuga así, de un modo que por lo demás no se da en ningún otro lugar de la historia de las religiones, teonomía y autonomía. Afirma que el mundo, en su dependencia de Dios, posee sus propias leyes relativamente autónomas y tiene, en consecuencia, su propia verdad, que el ser humano puede conocer con la luz natural de la razón; y que este conocimiento es hasta cierto punto autónomo respecto del conocimiento creyente. Así pues, la idea de creación posibilita la libertad científica dentro del ámbito de la fe.

Es cierto que esta autonomía relativa de la ciencia no siempre ha sido claramente reconocida y respetada por la Iglesia (¡por ninguna de las Iglesias!); más aún, se han producido indebidas intrusiones de instancias eclesiásticas en el ámbito de la ciencia. Como ha puesto de manifiesto Marie-Dominique Chenu, esta autonomía relativa fue reconocida teológicamente por primera vez en el siglo XII[124] y luego ejemplarmente elaborada en el siglo XIII por Alberto Magno y Tomás de Aquino, circunstancia esta a la que Juan Pablo II se refirió en su discurso de Colonia[125]. Esta doctrina fue recibida de pasada por el magisterio ya en el concilio Vaticano I: *Iustam hanc libertatem agnoscens*, «reconociendo esta justa libertad»[126]. Con énfasis fue puesta luego de relieve por el Vaticano II en la *Gaudium et spes*[127].

3.2. La autonomía relativa de la teología

Lo nuevo en el discurso del papa en Colonia radica tan solo en que incluye por primera vez a la teología en esta autonomía. «No tengo reparos en entender también la ciencia de la fe en el horizonte de una racionalidad así concebida. La Iglesia desea una investigación teológica autónoma, que es diferente del magisterio eclesiástico, pero se sabe vinculada a él en el servicio común a la verdad de fe y al pueblo de Dios»[128]. También en Altötting se habló de la «irrenunciable autonomía de la teología»[129]. Esta «es libre en el uso de sus métodos y análisis»[130]. La consecuencia lógica de semejante equiparación por principio de la teología con las demás ciencias es que la relación entre

libertad y vinculación de la teología, tal como se establece en los concordatos entre la República Federal de Alemania y el Vaticano, es caracterizada por primera vez como modélica por un papa. Existe «la oportunidad de poder cultivar filosofía y teología en el contexto de –y en cooperación con– todas las ciencias en una universidad moderna»[131].

Así pues, la teología, como cualquier otra ciencia, es libre en la elección de sus métodos. Puede y debe formular y debatir tesis e hipótesis cuya verdad, como se dice en la Declaración de Freising, solo se pondrá de manifiesto en el transcurso del debate. En ello se puede llegar, sobre la base de la única fe común, al surgimiento de diferentes direcciones y escuelas. La mejor manera de corregir los desarrollos unilaterales que puedan aparecer en ese proceso es a través del debate científico mismo, mientras que las intervenciones desde fuera no son capaces de resolver los problemas que, se quiera o no, existen. La tensión entre la vinculación de la fe y la libertad de la ciencia debe, en consecuencia, dirimirse inicialmente en la propia teología.

4. La tensión inherente a la teología como ciencia de la fe

4.1. Correspondencia por principio entre fe y saber

La comprensión de la teología como ciencia de la fe alberga en sí, como salta a la vista, una tensión inaudita. El atrevimiento de asumir una síntesis tan llena de tensión nace de la convicción creyente de que la revelación creacional, a la que se debe la ciencia humana, y la revelación histórico-salvífica, de la que procede el saber de la fe, se remontan a uno y el mismo Dios y, por tanto, no pueden contradecirse en lo esencial. Pero, por otra parte, estas dos revelaciones no son idénticas sin más, sino que entre ellas existe más bien correspondencia o, como se dice conjugando identidad y diferencia, una relación de analogía; y de esta analogía entre el saber de la fe y el conocimiento natural resulta el *intellectus fidei*[132].

Esta doctrina del concilio Vaticano I[133], basada en la escolástica altomedieval[134], la recordó Juan Pablo en su discurso de Colonia[135]. Añadió, sin embargo, que, pese a esta correspondencia por principio entre fe y saber, son posibles conflictos entre ambos, a causa, en primer lugar, de la finitud y, en segundo lugar, de la falibilidad de la razón humana. Por consiguiente, tomó en consideración, en mayor medida de lo que le era posible al Vaticano I, la historicidad de la razón.

4.2. La posibilidad de conflictos y su resolución

La solución de semejante conflicto es posible de un doble modo. O bien demostrando que los argumentos que se aducen en contra de la fe no son concluyentes y pueden ser, por tanto, rebatidos en el sentido del tomasiano *solvere rationes* [«responder a las razones» (los argumentos de los adversarios)][136]. O bien demostrando que la correspondiente interpretación de la fe era falsa, estaba condicionada por las circunstancias o no resultaba suficientemente profunda y abarcadora. Así lo juzga el concilio en relación con el caso Galileo[137] y, con mayor claridad aún, el papa Juan Pablo II en su discurso de Colonia, donde afirma que estos conflictos se han superado «gracias sobre todo al trabajo de una teología científica, que ha ahondado en la comprensión de la fe liberándola de los condicionamientos propios de la época»[138]. En consecuencia, los conflictos que surgen dentro de la teología entre la fe y el saber pueden por principio resolverse por el camino de la ciencia.

Así, llegamos al resultado de que la teología, sin perjuicio de su vinculación con la fe eclesial, tiene a su vez una función activa respecto a esta fe y a esta comprensión. La teología no puede, ciertamente, emanciparse de la fe de la Iglesia, pero sí puede y debe reflexionar sobre ella e interpretarla; más aún, en muchos casos tiene que examinar primero si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– existe siquiera doctrina eclesiástica. Esta tarea interpretativa le corresponde a la teología asimismo respecto a doctrinas de fe promulgadas con carácter definitivo (infaliblemente)[139]. También ellas enuncian verdad definitiva en forma histórica. También ellas precisan de interpretación, no para desnaturalizar su sentido originario, sino para hacerlo valer de un modo nuevo en una nueva situación con nuevas condiciones de comprensión. En este sentido, el papa dice del teólogo: «Debe hacer nuevas propuestas para la comprensión de la fe, pero estas solamente son una oferta para toda la Iglesia», oferta que tiene que ser corregida y ampliada[140]. En el instante en el que la teología habla desde el ámbito de la ciencia hacia el ámbito más amplio de la Iglesia, la tensión entre fe y saber inherente a la teología adquiere, sin embargo, una dimensión institucional, de la que todavía hemos de ocuparnos específicamente.

5. La plasmación institucional de la vinculación y la libertad de la teología en la relación entre el magisterio eclesiástico y la ciencia teológica

5.1. Características compartidas por el magisterio y la teología

Si se quiere comprender adecuadamente desde un punto de vista teológico la relación entre el magisterio eclesiástico y la ciencia teológica, no se debe comenzar por las diferencias que sin duda existen entre estas dos realidades; hay que partir más bien de lo que las une. Las características comunes al magisterio y la teología comienzan ya por el hecho de que en ambos casos tenemos que vérnoslas con instituciones. Esto es del todo habitual en la comprensión del magisterio; sin embargo, cuando se habla de la teología por contraposición al magisterio, la mayoría de las veces se olvida. Ello origina muchos planteamientos erróneos, como, por ejemplo, que las tensiones entre el magisterio y la teología son tensiones y contradicciones entre instituciones externas, por un lado, y el Espíritu o el carisma puros, por otro. Para la institucionalidad de la teología no solo es importante, sin embargo, el hecho de que la teología se sirve de instituciones externas (universidades, facultades, escuelas), todas las cuales tienen su autonomía institucional. Más importante aún es la específica institucionalidad científica de la teología. Con ello se quiere decir que las tesis, figuras argumentativas, debates, principios de investigación, etc., científicos poseen autonomía y, en esa misma medida, un estatus que trasciende a las personas. A un científico individual se le puede tapar la boca, prohibirle publicar, más aún, obligarle eventualmente a que se retracte, pero mediante violencia externa no es posible impedir a la larga que sus ideas continúen vivas e influyentes.

Considerados desde una óptica teológica, el magisterio eclesiástico y la teología comparten, si bien cada uno a su manera, la tarea de «conservar, entender más profundamente, interpretar, enseñar y defender el santo patrimonio de la revelación»[141]. De ahí que estén vinculados conjuntamente: (1) a la palabra de Dios, tal como es atestiguada sobre todo en la Escritura; (2) al sentido de la fe (*sensus fidei*) de la Iglesia[142]; (3) a los documentos de la tradición; y (4) al envío pastoral y misionero de la Iglesia. En una palabra, el magisterio y la teología no se encuentran frente a frente como dos potencias enemigas. Ambos son ministerios en la Iglesia y para la Iglesia. Los dos están subordinados a la palabra de Dios y tienen que servirla[143]. Se mantienen unidos por la única verdad del Evangelio, dada a ambos como realidad previa y como encargo, que obliga [*bindet*] tanto al magisterio como a la teología y, en esa misma medida, los vincula entre sí [*zusammenbindet*]; sin embargo, como verdad siempre mayor que es, en

tanto en cuanto los obliga o ata, también los libera y habilita para la tarea propia de cada uno de ellos.

5.2. Diferencias entre el magisterio y la teología

La tarea del magisterio consiste en dar testimonio autorizado y oficial de la revelación. El magisterio habla auténticamente, es decir, con autoridad en nombre de Jesucristo y de la Iglesia. En este sentido, el magisterio es servicio a la unidad de la fe. Este servicio no acontece solo negativamente en el sentido de la delimitación respecto del error, sino ante todo de forma por entero positiva en el sentido de un testimonio de la verdad misionera y pastoralmente atractivo y convincente. No en vano habla el concilio Vaticano II de los obispos primero como *praedicatores* y solo en segundo lugar como *doctores*[144]. En el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos se presenta de manera muy detallada el carácter dialógico, misionero y pastoral de la función anunciadora de los obispos[145]. El último concilio ejerció en realidad solo esta faceta del magisterio episcopal, sin excluir no obstante la posibilidad –eventualmente incluso la necesidad– de una decisión doctrinal vinculante, que en el caso extremo lleva a la exclusión de la comunión visible de la Iglesia (anatema). El testimonio de fe de la Iglesia requiere, en conformidad con su propia esencia, que se le haga valer de modo inequívoco y decidido. En consonancia con ello, la Iglesia tiene que poder hablar vinculantemente como Iglesia[146].

Ahora bien, la enseñanza autoritativa incluye la enseñanza argumentativa. No en vano, 2 Tim 4,2 insta a Timoteo a proclamar la palabra de Dios «a tiempo y a destiempo» (*opportune, importune*), «en incansable y paciente instrucción» (*Didajé*); Tit 1,9 exige al obispo que, con la doctrina sana, exhorte a la comunidad y refute a los adversarios. Por eso, con razón ha puesto de relieve Hans Urs von Balthasar que el recurso a la autoridad formal en el camino de las medidas disciplinarias no puede ser, cristianamente, sino el caso límite, la *ultima ratio*[147], cuando resulta notorio que todas las amonestaciones personales y públicas (sanciones verbales) son ya vanas y que, en caso de no actuar, un grave daño amenaza a la comunidad creyente. E incluso entonces tales medidas deben aplicarse en el espíritu de la fraternidad y la disposición a la reconciliación. Solamente así se ajustará ese proceder a la regla comunitaria formulada ya en Mt 18,15-18. El estilo argumentativo que de este modo se espera del magisterio eclesiástico no implica que este deba entrar en el plano de la ciencia teológica.

Argumentar desde el saber de la fe [*Glaubenswissen*] no es lo mismo que argumentar desde la ciencia de la fe [*Glaubenswissenschaft*]. Tiene su propia estructura y lógica, que puede calificarse de parenética o compararse con las figuras argumentativas que Aristóteles puso de relieve en los *Tópicos* como características de la retórica. Enlaza con –y apela a– las verosimilitudes vigentes en la Iglesia, con las convicciones comunes transmitidas y atestiguadas a través de la praxis, en especial la praxis litúrgica.

Pero para poder realizar esta tarea sin tropezar con grandes dificultades, como dijo Pablo VI[148], o incluso de modo creativo y fecundo, como señaló Juan Pablo II[149], el magisterio eclesiástico necesita de la teología, que reflexiona metódicamente sobre la tradición de la fe e indaga en ella y la presenta de modo sistemático y coherente, actualizándola vivamente en confrontación con las corrientes intelectuales de la época. En ello, la teología no habla con autoridad oficial, o sea, vinculante para la comunidad y con carácter disciplinario y canónico. La teología solo dispone de la autoridad de los argumentos. A ella le compete no el *sententialiter determinare*, sino el *magistraliter determinare*, determinar no por sentencia, sino con pericia. Así pues, el magisterio y la teología luchan, si se me permite esta comparación marcial, con armas diferentes; y la pregunta de cuáles son las armas más poderosas es una interpelación a la fe y su fuerza de esperanza.

La diferente clase de autoridad del magisterio y de la teología se fundamenta de modo distinto. La autoridad del magisterio eclesiástico se basa en la ordenación sacramental, que, «junto con el oficio de santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir»[150]. La autoridad del teólogo, en cambio, se enraíza en primer lugar en su cualificación y competencia científica. Además, la teología, como ciencia de la fe, requiere también competencia en la fe. Con ello, la teología tiene asimismo una raíz carismática; como decían los teólogos medievales, no solo es *scientia*, sino también *sapientia*, *sacra doctrina*, que supone la *lumen fidei*[151].

En la medida en que en universidades, facultades, academias y organismos similares adoptan forma institucional y desempeñan incluso funciones institucionales –concesión de grados relevantes dentro de la Iglesia, formación y examinación de futuros clérigos, etc.–, la teología necesita evidentemente, además de la competencia científica y creyente, una justificación y autorización institucional expresa por parte de la autoridad eclesiástica competente para ello, o sea, el magisterio y el ministerio pastoral de la

Iglesia. Aquí es donde hay que buscar el sentido de la *missio* eclesiástica[152]. La *missio* significa, por una parte, en el sentido de la eclesiología de *communio*, un reconocimiento eclesiástico oficial de una competencia no creada por el magisterio y, por ende, no delegada por él. Y, por otra parte, la encomienda de un poder específicamente magisterial, que no es propio de la teología en cuanto tal; en este sentido, la *missio* fundamenta una participación en el magisterio eclesiástico.

5.3. La relación mutua de magisterio y teología, hoy

Como consecuencia de todo lo dicho hasta ahora sobre las características comunes al magisterio y a la teología, así como sobre sus diferencias, la relación de ambos en la actualidad puede calificarse de colaborativa. Sin embargo, «colaboración» no significa nivelación. La colaboración supone diferencias. No las elimina, sino que las confirma y actualiza. Una relación colaborativa entre magisterio y teología no comporta, pues, que la teología deba asumir funciones magisteriales autónomas ni tampoco que el magisterio deba desplazarse del plano del anuncio y la decisión al plano del debate científico-teológico; significa más bien que el magisterio y la teología, en el servicio que cada uno de ellos presta a la Iglesia, dependen el uno del otro y deben cooperar[153]. Ahora bien, lo insatisfactorio en la caracterización habitual de esta relación es, como recientemente ha puesto de manifiesto Karl Rahner[154], que ambas «partes» suelen reconocer la exigencia de la otra «parte» tan solo en una oración subordinada pronunciada en voz baja, pero, por lo demás, defienden a voz en cuello sus propias máximas, como si fueran las únicas importantes en la práctica. En ello, los teólogos no se comportan la mayoría de las veces mejor que los obispos y las congregaciones romanas.

Para propiciar una relación colaborativa, el magisterio, opina Rahner, debería reconocer y formular de manera mucho más expresa que hasta ahora que el ejercicio ordinario de este magisterio, lejos de ser infalible, puede errar, porque también las afirmaciones magisteriales se sirven más o menos conscientemente de una determinada teología y los teólogos tienen la libertad, más aún, el deber de reflexionar sobre tales supuestos y valerse de una teología distinta de la teología normal romana. El magisterio debería reconocer explícitamente la necesidad de semejantes reinterpretaciones y ser consciente de que una ortodoxia muerta no es una verdadera ortodoxia. Tendría que concederle, por consiguiente, a la teología un espacio de libertad y debate. Bajo este

supuesto resultará mucho más difícil que antes, desde luego, comprobar la conformidad de una determinada teología con el magisterio. Tanto más urgente sería, pues, arbitrar procesos consonantes con la actual sensibilidad jurídica y, más importante aún, con la fraternidad cristiana.

Pero Rahner les lee asimismo la cartilla a los teólogos. Les dice que no deben ser una mafia ni confundir colegialidad con compadreo. Antes bien, la teología debería dirimir primero ella misma los conflictos y ejercer autocrítica, lo que incluye la crítica recíproca entre teólogos. Pero estos deberían no solo reconocer por principio que el magisterio tiene derecho a intervenir e incluso a imponer medidas disciplinarias. No toda intervención magisterial es una intromisión que hace peligrar la libertad de la teología. También puede ser una llamada a la teología para que se ocupe de lo que propiamente es su asunto. Todo teólogo tiene el derecho y la obligación de declararse en contra de otro teólogo y a favor del magisterio si está convencido del acierto de la decisión de este. No es un peón del magisterio, pero el magisterio constituye para él una realidad vinculante, incluso cuando no habla de manera definitivamente vinculante, o sea, infaliblemente. Los teólogos, por eso, no deberían reaccionar de forma arrogante e insensible en el caso concreto con reproches morales, lo que tampoco concuerda con la conducta de Jesús. Las presiones y agitaciones públicas contra el magisterio contradicen de plano no solo el estatus eclesial de la teología, sino también su estatus científico.

Una reprimenda tan severa en ambas direcciones de un padre jesuita no representa todavía, por supuesto, una solución científica del conflicto entre magisterio y teología. La pregunta es ciertamente si alguna vez puede darse una solución perfecta. En efecto, la Iglesia no es un sistema cerrado en el que todo puede ser deducido a partir de un único punto. El punto desde el que todo puede deducirse es la palabra de Dios, que no está a disposición de nadie. La primacía e indisponibilidad de la palabra de Dios solo puede garantizarse en concreto en la Iglesia no confiándola a una única persona o a una única institución, sino dejando más bien que ella misma se haga valer una y otra vez en la interacción de los distintos carismas y ministerios en la Iglesia, que no puede ser manipulada totalmente por ningún individuo[155].

De ahí se sigue que no cabe por principio pensar ninguna relación entre magisterio y teología que excluya de antemano la posibilidad de conflictos[156]. Tampoco sería deseable un modelo tan armonioso, pues los conflictos pueden ser eventualmente

necesarios en aras de la verdad. No tienen por qué ser signos de desintegración; también lo pueden ser de vida, pues toda vida se mueve, como mostró Johann Adam Möhler, en el seno de tensiones[157]. En ello, ambas partes pueden transgredir sus límites. Por eso puede ser obligación de un teólogo criticar a un representante del magisterio si este se manifiesta de manera teológicamente irresponsable o se inmiscuye indebidamente en el ámbito de la teología[158]. A la inversa, no es solo derecho, sino también deber del magisterio exigir responsabilidades a un teólogo si este abandona u oscurece la fe común a la Iglesia y de ese modo crea confusión en la comunidad eclesial de fe. Tales conflictos no pueden ni deben ser excluidos. Pero tienen que existir estrategias y reglas para la resolución de conflictos que se correspondan tanto con la sensibilidad jurídica dominante en cada momento como con el *êthos* de la fraternidad cristiana. Que los actuales reglamentos eclesiásticos, en especial el vigente reglamento para el examen de doctrinas de la romana Congregación para la Doctrina de la Fe, no cumplen esto en todos los sentidos constituye ya entretanto casi un *sensus communis* de los teólogos, pero también de numerosos obispos y conferencias episcopales[159]. Tratar sobre ello no es ya tarea mía y desborda además mi competencia.

Preguntémonos para terminar cuál debería ser el *êthos* del teólogo frente al magisterio eclesiástico. A buen seguro, ni arrogancia profesoral ni servil pusilanimidad. Del teólogo, también y precisamente como científico que es consciente de los límites de sus métodos, cabría esperar humildad, en el sentido de la escucha autocrítica, ejercida sin cesar, y de la disposición a servir a la edificación de la Iglesia. Pero tal humildad solo se entiende adecuadamente si se presenta maridada con la franqueza (*parrēsía*), que –por glosar con libertad, si se me permite, a Immanuel Kant[160]– no va detrás del magisterio llevándole la cola, sino delante de él con una antorcha, a fin de abrirle al Evangelio nuevas posibilidades de comprensión. Cabalmente en una situación como la nuestra, en la que se trata de que el cristianismo se haga presente de modo creíble y fundado en nuevas culturas y sea comunicado en nuestro propio ámbito cultural a una nueva época de la historia, la Iglesia y, con ella, el magisterio dependen de una teología así de franca. Y a la inversa, la teología solo puede realizar este su servicio en la Iglesia y para la Iglesia de modo creíble y relevante para esta si es reconocida por aquellos que pueden hablar vinculantemente para la Iglesia. Justo porque no pueden ser reducidos el uno al

otro, el magisterio y la teología dependen de forma apremiante el uno del otro, máxime en la actualidad. Sobre todo hoy deben buscar nuevas formas de *communio*.

3.
La Iglesia,
lugar de la verdad

I. El problema: la pérdida de la dimensión de verdad

En los apuntes autobiográficos de Romano Guardini puede leerse un impresionante relato sobre cómo, siendo estudiante universitario, fue perdiendo la fe de manera casi imperceptible y cómo luego la reencontró en sucesivos estadios[161]. La decisión definitiva la tomó en la buhardilla de la casa paterna en Maguncia, sita en la Gonsenheimer Strasse. Lo sorprendente en este relato radica en que, para Guardini, su opción por la fe encierra dos opciones indisolublemente unidas. Está, por una parte, la opción por la verdad de Jesucristo. Esta opción desembocaba en la frase: «Quien se aferre a su alma la perderá; en cambio, quien la entregue la ganará». Solo llega a sí mismo quien se entrega por entero a la verdad. Pero Guardini intuía que esta opción por Jesucristo, por sí sola, no bastaba. Pues, como él mismo se pregunta, ¿quién protege esta verdad de mí mismo y de mi astucia para reinterpretarla según la necesidad de cada momento, según mi precomprensión y mis intereses? En la moderna investigación sobre la vida de Jesús no era infrecuente, en efecto, que en Jesús o en los supuestamente objetivos resultados de la investigación se reflejara el espíritu propio de cada estudioso. Así pues, para que la verdad eleve toda su incondicional pretensión y el hombre sea sacado del último escondrijo de su autoafirmación, se precisa una forma objetiva de la verdad de Jesucristo. Por eso, para Guardini el fundamento de su fe no era, como hoy lo es para muchos, la propia experiencia subjetiva, a menudo bastante engañosa, sino la experiencia común transmitida por el nosotros de la Iglesia.

Para Guardini, el descubrimiento del estrecho vínculo existente entre Jesucristo y la Iglesia fue, sin duda, una suerte de vivencia decisiva. En su caso, la opción por el

cristianismo no se produjo ante el concepto de Dios ni tampoco exclusivamente ante la figura de Cristo, sino ante la Iglesia. También en su decisión de hacerse sacerdote pesó de manera determinante la idea de que la fe en la Iglesia es el paso hacia el orden verdadero y la obediencia a ella el principio de la verdadera libertad. En el lecho de muerte, cuando uno de sus amigos le preguntó por qué había perseverado en la fe durante toda su vida, respondió lo siguiente: «Porque se lo prometí a mi obispo en la ordenación sacerdotal»[162].

Esta respuesta de Guardini nos parece hoy, al menos a primera vista, más ingenua de lo que uno creería capaz a un espíritu tan sutil y universal que siempre, hasta el último aliento de su vida, se mantuvo en camino con sus interrogantes. A muchos de nuestros contemporáneos, la pretensión de verdad de la Iglesia, en especial la pretensión de infalibilidad, les resulta más repelente que atrayente. Asocian con esta pretensión una serie de ideas negativas: obligación de creer y coacción de conciencia hasta llegar a la Inquisición; intolerancia y ruptura de la comunicación interpersonal; rigidez de un sistema doctrinal ahistórico e inmutable; fórmulas dogmáticas venerables pero alejadas de la vida y la realidad, cuya interminable explicación representa más bien un obstáculo para una fe viva y que, más que un servicio a la unidad, constituyen un motivo para la disputa, un medio para sancionar la división de la fe, un instrumento de legitimación de las pretensiones de poder y absolutez eclesiásticas. Este catálogo negativo podría prolongarse sin esfuerzo. Resulta comprensible si se considera que en la Modernidad, de hecho, la Iglesia con frecuencia se cerró durante largo tiempo a las nuevas ideas científicas, más aún, las combatió y luego las reconoció solo a regañadientes. Por eso, las mencionadas valoraciones negativas no son meros estados de ánimo pasajeros. En ellas se refleja también el resultado de la evolución moderna. En efecto, la conciencia moderna surgió en un movimiento de emancipación de las autoridades dogmáticamente establecidas. Emancipación y liberación fueron términos guía de la Modernidad. Ver, pensar y juzgar por sí mismo, la valentía de servirse del propio intelecto: ello forma parte de la actitud básica del hombre ilustrado moderno. Sobre este trasfondo, la obediencia a la institución Iglesia, que se presenta con una incondicional pretensión de verdad, no podía sino parecer, en cambio, como profundamente extraña, es más, como ya irrealizable.

En nuestro siglo, esta actitud crítica fue asumida e incluso intensificada por dos vigorosas corrientes. Por un lado está la filosofía existencial. Tiene presente al hombre concreto, siempre irrepetible, con su siempre singular biografía. Según ella, la verdad objetiva universalmente válida no hace justicia al hombre concreto, siempre único. No solo se le escapa este, sino asimismo su trascendencia, nunca definible de manera definitiva. El dogma se considera, por tanto, represivo. Obstaculiza la autorrealización subjetiva de la persona y rompe el diálogo y la comunicación entre los seres humanos. Por otro lado están los representantes del racionalismo crítico. Parten de la imagen rectora del conocimiento científico-natural de la verdad, que progresa por la senda del «ensayo y error». Según el racionalismo crítico, a la verdad solo es posible aproximarse progresivamente, pero nunca cabe afirmarla con certeza última. La verdad es una idea regulativa para el nunca concluso proceso de conocimiento. Allí donde la verdad es, en cambio, afirmada dogmáticamente, allí no solo se produce la inmunización de una determinada posición frente a la crítica y la indagación más profunda, sino que también se contravienen los fundamentos de una sociedad abierta. En la actualidad, tales teorías forman parte más o menos del sentimiento básico del hombre moderno. Por eso, muchos de nuestros contemporáneos podrían sentirse inclinados a preguntar escépticos con Pilato: «¿Qué es la verdad?». ¿Existe una verdad universalmente válida y vinculante para todos? En caso de respuesta afirmativa, ¿es posible conocerla con seguridad? Y supuesta una respuesta nuevamente afirmativa, ¿es posible hacer esa verdad comprensible e incluso vinculante para todos los demás? ¿Cabe, por último, reclamar para sí la verdad y –tal como reza la pretensión del dogma eclesiástico– definirla, al menos dentro de ciertos límites? ¿Tiene esto todavía sentido en el mundo religiosa, cosmovisional, cultural y políticamente plural de hoy? En nuestra moderna sociedad pluralista, ¿no debemos necesariamente elegir? ¿No existe aquí realmente un «imperativo herético» [*heretical imperative*], una «coacción a la herejía»[163]?

El lugar que la pregunta por la verdad ocupaba en el pensamiento precedente no se ha quedado vacío. Ya en su temprana obra *El espíritu de la liturgia* (1918), que fue la que dio a conocer su nombre al gran público, Romano Guardini llama la atención en el capítulo conclusivo sobre la transformación, grávida de consecuencias, del pensamiento moderno respecto de la Alta Edad Media, sobre el cambio del primado de la verdad sobre la praxis al primado de la praxis sobre la verdad; o como el propio Guardini lo

formula, del primado del *lógos* al primado del *êthos*, del primado del conocimiento al primado de la voluntad, del primado de la vida contemplativa al primado de la vida activa; o dicho también de otra manera, del valor de la verdad al valor de la vida y, con frecuencia, a un punto de vista puramente utilitarista. Guardini escribe: «Goethe pone el dedo en la llaga cuando hace que el escéptico Fausto, en vez de la frase: "Al principio era la palabra", escriba: "Al principio era la acción"»[164].

Tampoco por la teología han pasado estas preguntas y desarrollos sin dejar huella. La teología protestante se vio afectada ya en los siglos XVIII y XIX por las conmociones ocasionadas por el desarrollo moderno. Es cierto que Lutero todavía defendió con vigor frente al (real o fingido) escepticismo de Erasmo el discurso dogmático en la Iglesia. Pero negando la infalibilidad al magisterio eclesiástico, cuestionó el principio dogmático y transformó la concepción eclesial de la verdad. Así, ya el pietismo, con su crítica a las anquilosadas fórmulas doctrinales dogmáticas y su exigencia de una fe cordial referida a la experiencia, creó las condiciones para la penetración de la crítica ilustrada del dogma. Este proceso desembocó, por último, en la exigencia de una radical desdogmatización del cristianismo y de un cristianismo no dogmático, sino práctico y concebido desde la ética. La teología católica consiguió mantenerse durante largo tiempo libre de tales influencias. En efecto, en la controversia con el protestantismo y con el racionalismo reforzó el principio dogmático incluso frente a la teología patrística y medieval. En el catolicismo, el término «dogma» se convirtió realmente en una declaración de guerra contra el espíritu de la Modernidad. Sin embargo, desde que el concilio Vaticano II efectuó conscientemente la apertura al mundo actual, los problemas modernos penetraron también en la Iglesia católica. Las preguntas que previamente habían sido en parte reprimidas afloraron ahora con fuerza. No se reclamó una teología no dogmática, pero sí una teología metadogmática y una dogmática crítica.

Las preguntas se discutieron inicialmente en el debate sobre la infalibilidad, desencadenado sobre todo por Hans Küng[165]. También ocupan, aunque de otro modo y con mucha más carga política, el centro de la discusión con las distintas corrientes de la teología de la liberación. Pues aquí no se trata en primer lugar del problema de la violencia revolucionaria, sino mucho más fundamentalmente de una nueva concepción de la teología en conjunto. La teología de la liberación ya no se entiende a sí misma, en el sentido habitual hasta ahora, como interpretación de la recibida doctrina eclesial de fe,

sino como reflexión y acompañamiento crítico de la praxis[166]. Se habla del primado de la praxis sobre la teoría. Esto puede entenderse adecuadamente y ser del todo legítimo si la praxis se concibe como praxis de la fe, o sea, como una praxis inspirada y guiada por la verdad del Evangelio. Muchos, sobre todo los representantes de la teología de la liberación que nosotros conocemos, así lo entienden. Su aspiración es sacar la teología de la torre de marfil académica en la que entre nosotros en gran medida se encuentra y darle de nuevo un *Sitz im Leben* [lugar existencial] en la Iglesia concreta. Nosotros, teólogos europeos, tenemos motivos suficientes para tomarnos en serio esta crítica a nuestro quehacer teológico, intelectualmente sofisticado y académicamente marginado. Por otra parte, precisamente en nuestro intelectualizado mundo actual existen buenas razones para no descuidar la confrontación teórica y justificar nuestra esperanza cristiana (cf. 1 Pe 3,15). Sin esfuerzo intelectual no podemos, máxime hoy, comunicar la pretensión universal de la fe cristiana –lo cual significa también: su relevancia práctica universal– en los distintos ámbitos del mundo, si no queremos proceder de forma entusiasta y falaz.

En último término se trata aquí de un asunto fundamental, a saber, el lugar y la importancia de la pregunta por la verdad. Si consideramos el desarrollo del pensamiento moderno, debemos constatar que el problema básico ante el que hoy nos encontramos no es primordialmente la relación entre verdad e Iglesia. Esta pregunta tan solo es un aspecto parcial subordinado de una problemática mucho más abarcadora: la pérdida de la dimensión de la verdad. Nuestro problema actual ya solo es la mayoría de las veces la cuestión de la vida y la supervivencia, la cuestión de una vida mejor (en sentido material), en vez de la antigua pregunta filosófica y bíblica por la vida verdadera. Romano Guardini tiene sin duda razón. Aquí radica la fuente de la indigencia de nuestra época. Por eso, antes de ocuparnos del nexo entre Iglesia y verdad, primero hemos de volver a desbrozar, en una reflexión intermedia, el acceso a la pregunta por la verdad.

II. Reflexión intermedia: ¿qué es la verdad?

¿Qué es eso de la verdad? En la vida diaria, la pregunta por la verdad en ningún caso es un interrogante solo teórico, sino sumamente práctico. Tenemos que saber, por ejemplo, si llueve, nieva o hace sol, para vestirnos adecuadamente. Solo la verdad nos ayuda a

comportarnos de manera ajustada a la realidad y a orientarnos en la realidad de nuestra vida. Así entendida, la verdad es la luz sin la cual tanteamos en la oscuridad, tropezamos por doquier y nos perdemos desorientados. Es comprensible, pues, que la pregunta por la verdad moviera desde el principio el pensamiento occidental. La distinción entre ser verdadero y mera apariencia se encuentra al comienzo de la filosofía occidental. Pero ya en el siglo V a.C. la pregunta por la realidad verdadera sufrió una sacudida. Era la época pericleana de la floreciente cultura urbana. En la nueva vida, más compleja y diferenciada, la validez de las antiguas opiniones y costumbres se convirtió en problema. Los eruditos, los sofistas, no se entendían ya como sabios, sino como oradores deseosos de convencer a otros de su visión de las cosas, de persuadirlos para que la adoptaran. Según ellos, la verdad objetiva no es posible; y si no hay verdad objetiva, los seres humanos no pueden conocerla. Pero aun en el caso de que llegaran a conocerla, no podrían comunicarla. Según los sofistas, el criterio no es la verdad «objetiva» de la realidad, sino el hombre. A tenor de la famosa frase de Protágoras, él es la medida de todas las cosas. Pero los seres humanos son muy diversos. Cada cual tiene su perspectiva. Por eso, lo que cuenta es la imposición del más fuerte, la lucha de intereses y la voluntad de poder.

Con ello se hace patente que, cuando el pensamiento pierde su referencia a la realidad y su objetividad, lo que importa ya no es captar la verdad de las cosas, sino solo el aplauso público, la propaganda, la publicidad, el entretenimiento. De este modo, la verdad resultó instrumentalizada al servicio de fines que le eran extraños y, en último término, destruida. Con ello quedó destruida también, ciertamente, la comunicación racional entre las personas. Su lugar lo ocuparon el derecho del más fuerte y la lucha de intereses.

Sócrates, Platón y Aristóteles se percataron del peligro. Josef Pieper ha puesto de relieve cómo estos pensadores, frente al pensamiento desarraigado y emancipado de los sofistas, insistieron de nuevo en la objetividad del pensamiento y en su referencia a la realidad[167]. El pensamiento únicamente puede tener validez universal si se orienta a la realidad; y solo así es realmente posible la comunicación en el seno de una comunidad de personas libres. En cambio, si está ausente esa orientación hacia la verdad de lo real, prevalecen el derecho del más fuerte, la violencia y la tiranía. De ahí que la verdad sea, según Platón, el interés común y más elevado del hombre. Es el bien supremo. Esta idea

hondamente humana pertenece desde entonces al núcleo de la tradición occidental; se ha convertido en uno de los pilares del humanismo occidental.

Solo mucho más tarde, ya en el siglo XIII, Tomás de Aquino formuló de manera sintética la concepción de la verdad tendida por los griegos y considerablemente ahondada luego por la revelación cristiana. También esto lo ha explicado de manera definitiva Josef Pieper[168]. Según Tomás, la verdad consiste en esencia en el carácter verdadero de la realidad misma. Podemos conocer intelectualmente la realidad solo porque es verdadera. Podemos percibir regularidades en la realidad solo porque manifiesta estructuras de sentido. Para Tomás, esta verdad de la realidad se basa en última instancia en la concepción cristiana de la creación. Porque Dios ha creado todo según sus ideas eternas, todo cuanto existe es profundamente verdadero, y eso significa: cognoscible por nosotros. Así defiende la teología, sirviéndose de las ideas cristianas de Dios y de la creación, la racionalidad de la realidad. Para los cristianos, el mundo no es un cúmulo de casualidades. Antes bien, está iluminado y es iluminable por la razón. Pero esta luz, que resplandece en la realidad y fundamenta la verdad de lo real, solo llega a sí misma en el pensamiento humano. A juicio de Tomás, la verdad consiste formalmente, por eso, en la creativa comprensión de la realidad en el conocimiento humano. Así, ya en Tomás se abre camino de modo indirecto, como han mostrado Karl Rahner y otros, el giro antropológico de la Modernidad. El ser humano no es solo la más noble criatura dentro de la realidad visible; es el eje y quicio de esta. Así, según Tomás, la verdad consiste en el fondo en la automostración de la realidad misma. Este último punto de vista lo ha hecho valer en el siglo XX sobre todo Martin Heidegger, quien define la verdad como desocultamiento [*Unverborgenheit*] y manifestación [*Offenbarkeit*] del ser[169].

Detrás de esta grandiosa concepción de Tomás de Aquino se halla muy probablemente la conciencia de la singular dignidad del ser humano. Pero el hombre no es sin más la medida de todas las cosas. Antes al contrario, él debe tomar como medida la realidad que le viene dada y, en ese sentido, debe también atenerse a la medida. Accede a la existencia y la vida verdaderas integrándose en el orden dispuesto por Dios, comportándose en consonancia con la realidad. Detrás de esta concepción de la realidad y la verdad late la humildad creatural. Con ello se hace patente la profunda diferencia, más aún, el abismo que separa esta concepción de la realidad y la verdad del primado

moderno de la praxis. En la Modernidad, a diferencia de lo que ocurría en Tomás, ya no vale que todo lo real, en cuanto real, es también verdadero. Lo verdadero es más bien lo proyectado y realizado por el ser humano: *Verum quia factum*, «[Es] verdadero porque se ha realizado» (Vico). Aquí el hombre ya no se sabe inserto en el conjunto y en el orden global de la realidad. Más bien se hace a sí mismo señor y creador de la realidad. La praxis humana ya no toma su medida de la verdad; antes al contrario, la verdad es expresión y resultado de la praxis humana. Es un proyecto, un constructo, una perspectiva del hombre; en el caso extremo, la verdad no es más que una mera supraestructura, un reflejo ideológico de las circunstancias del momento. La concepción antigua y medieval del primado de la verdad se basa en el fondo en la convicción de que Dios es la realidad y la verdad absolutas, que el ser humano debe reconocer con respeto, humildad y obediencia. La concepción moderna del primado de la praxis se basa, por el contrario, en la idea de que el hombre es señor absoluto de sí mismo y de la realidad. Allí donde prevalece esta convicción, desaparece el respeto a lo que es, la responsabilidad ante Dios y, en última instancia, también el respeto a –y la responsabilidad ante– los demás. Las consecuencias de tan desmedida, en el sentido literal del término, acentuación de la praxis vuelven a hacérsenos manifiestas solamente en la actualidad, cuando cobramos conciencia de las repercusiones de tan irrespetuosas y desmesuradas intervenciones en la realidad. La respuesta a la crisis que ello ha desencadenado no puede ser, sin embargo, la huida romántica de vuelta a una naturaleza en apariencia intacta. La reacción adecuada no es la huida de la realidad, sino un nuevo reconocimiento responsable de la verdad de esta. La supervivencia de la humanidad con un espíritu humanitarista en un entorno digno del hombre depende de una renovada conciencia del carácter normativo de la verdad de lo real. Así pues, tenemos razones más que suficientes para reflexionar de nuevo sobre la pregunta por la verdad de la realidad.

III. Tesis fundamental: la verdad y la Iglesia

La reflexión intermedia sobre la esencia y la relevancia de la verdad nos lleva ahora de vuelta a nuestro tema principal: la Iglesia como lugar de la verdad. Pues la concepción de la verdad que acabamos de desplegar, de índole más filosófica, no es tan extraña a la tradición bíblica como a menudo se presenta. Sobre todo desde la teología liberal del

último siglo y la teología dialéctica de nuestro siglo, las diferencias que sin duda existen entre la concepción filosófica y la concepción bíblica de la verdad suelen subrayarse de manera bastante unilateral. En realidad, ya el Antiguo Testamento se alimenta en considerable medida de las tradiciones sapienciales de los pueblos circunvecinos de Israel. En especial Gerhard von Rad, en su tardía obra *La sabiduría en Israel*[170], nos ha vuelto a mostrar el sentido profundo de la tradición y la literatura sapienciales del Antiguo Testamento, largo tiempo descuidadas. También los sabios de Israel partían de la convicción de que existe un orden en las cosas. Solo el necio se dispensa a sí mismo, para su propia desgracia, de escuchar atentamente a los órdenes sustentadores de la vida. Pero a la Biblia no le basta con el conocimiento del mundo. Todo saber y toda sabiduría comienzan por el saber sobre Dios. El temor del Señor es el comienzo de toda sabiduría (cf. Sal 111,10; Prov 1,7; 9,10; Eclo 19,20). Pues la sabiduría de Dios se refleja en último término en los órdenes del mundo, y solo a la luz del conocimiento de Dios deviene del todo real y al mismo tiempo enigmático el conocimiento del mundo. Lo específico de la concepción bíblica de la verdad y la sabiduría radica en que la Biblia piensa de manera concretamente histórica. El Dios bíblico es un Dios de los hombres, que quiere hacerse presente entre estos a la manera humana. Así, la Biblia pregunta por el lugar concreto en el que, tanto en el mundo como en la historia, nos encontramos concretamente con la sabiduría de Dios. Eso puede acontecer, sin duda, siempre y por doquier. En este sentido, la Biblia no niega nada de la sabiduría de los pueblos. Pero es más clarividente que esta en lo tocante a las tergiversaciones y peligros de la sabiduría, al rechazo humano de esta a consecuencia de la necedad, o sea, la vanidad, la cerrazón y la malicia del corazón humano. Para salir al paso de tal necedad humana, malgastadora de sabiduría, Dios, según el testimonio de la Biblia, preparó a la Sabiduría [la mayúscula señaliza su personificación] un lugar especial. Hizo que habitara de modo especial en un pueblo y en una tierra. Le preparó en Israel un lugar de reposo, le permitió residir en Jerusalén sobre el monte Sion. Solo Israel puede gloriarse de la plenitud de los dones de la Sabiduría. Sobre todo en el capítulo 24 del Eclesiástico, la Sabiduría es identificada con la Torá. En esta identificación se expresan el concreto interés por el mundo, el poder sobre la historia y la tendencia encarnatoria del Dios de la Biblia.

El Nuevo Testamento hace suyos estos rudimentos veterotestamentarios y los lleva a su cumplimiento. Para el Nuevo Testamento, Jesucristo es la Sabiduría de Dios en

persona (cf. 1 Cor 1,24). «En él se encierran todos los tesoros del saber y el conocimiento» (Col 2,3). Es sobre todo el Prólogo de Juan el que, con ayuda del término *lógos* (palabra), asume la tradición sapiencial veterotestamentaria. Así como el Antiguo Testamento dice que la Sabiduría existía ya antes de la creación del mundo, el Prólogo de Juan afirma que la Palabra estaba junto a Dios ya al comienzo, más aún, que la Palabra es Dios y que todo ha sido creado en y a través de la Palabra, de suerte que esta es desde siempre la vida y la luz de toda realidad. Al llegar la plenitud del tiempo, la Palabra eterna se encarnó en Jesucristo y vivió entre los hombres «llena de gracia y verdad» (cf. Jn 1,1-4.14). Porque en él se ha manifestado la verdad, la sabiduría del Logos mismo, Jesús puede decir en el Evangelio de Juan: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6).

Esta afirmación es inaudita tanto en el horizonte del Antiguo Testamento como, con mucha mayor razón, en el de la filosofía griega. La novedad frente al Antiguo Testamento consiste en que Jesucristo no solo es promesa de la verdad definitiva, sino cumplimiento definitivo de esa promesa. La novedad frente al pensamiento griego radica en que Jesucristo no se limita a revelar la verdad; como Jesucristo encarnado, terreno, más aún, crucificado, él es la verdad en persona. Esta sabiduría concreta y terrena de Dios no podía sino parecerles necedad a los griegos (cf. 1 Cor 1,22-25).

Tal agudización histórico-salvífica y cristológica de la comprensión de la verdad es decisiva para nuestro tema y para la fundamentación de la tesis, a juicio de muchos no menos escandalosa y necia, de que la Iglesia es el lugar concreto de la verdad. Pues el acercamiento de Dios al mundo ha acontecido en Jesucristo de una vez por todas. Pero no termina con Jesucristo. Antes bien, en Jesucristo y a través de Jesucristo es presencia permanente en el mundo. Si no hubiese sido acogida y atestiguada en la fe, la verdad de Dios no habría llegado definitivamente al mundo en Jesucristo, sino que habría caído, por así decir, en el vacío. Por eso, el testimonio de fe de la comunidad de los creyentes, es decir, de la Iglesia constituye un elemento esencial de la revelación misma. Solo en la Iglesia y a través de ella llega a su meta la revelación de Cristo. Solo en y a través de la Iglesia logra persistencia y eficiencia en el mundo. Sin la Iglesia y su testimonio no sabríamos nada de Jesucristo. Sin la Iglesia tampoco existiría la Sagrada Escritura. Esta surgió en la Iglesia y para la Iglesia; fue la Iglesia la que la recopiló, conservó y transmitió. Así, la verdad de Jesucristo se actualiza y transmite de un modo humano-

histórico, no solo a través del ministerio anunciador de la Iglesia, sino a través de toda su vida y acción.

La Sagrada Escritura misma atestigua con énfasis que la verdad y la sabiduría de Dios, realizadas históricamente en Jesucristo, se revelan a través del anuncio apostólico y eclesial (cf. Ef 3,5-11 y *passim*). Según la Carta a los Efesios, por mediación de la Iglesia se hace manifiesta en el mundo y en la historia la multiforme sabiduría de Dios (cf. Ef 3,10). De ahí que la Iglesia pueda ser calificada en 1 Tim 3,15 de columna y base de la verdad. Los primitivos padres de la Iglesia defendieron enérgicamente este testimonio de la Escritura contra el gnosticismo y su exégesis subjetivista de la Escritura. De acuerdo con Ireneo de Lyon, la Iglesia es el valioso vaso en el que el Espíritu Santo ha vertido lozana la verdad y lozana la conserva. «Donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y la gracia; pero el Espíritu es la verdad»[171]. «La verdadera gnosis es la doctrina de los apóstoles y el antiguo edificio doctrinal de la Iglesia para el mundo entero»[172]. La predicación de la Iglesia es, a tenor de los padres, la «regla de la verdad» (Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Agustín y otros). Sería interesante seguir esta idea a lo largo de la posterior historia de la teología. Volvió a cobrar actualidad a raíz de la controversia con los reformadores y su teología escriturística. El concilio de Trento les contrapuso la tesis del Evangelio predicado en la Iglesia como la única fuente de toda verdad salvífica. En el lenguaje del último concilio podemos formular esta idea como sigue: la Iglesia es el sacramento universal de salvación, o sea, signo e instrumento de la verdad. Es la casa y la tienda de campaña de la verdad, el lugar, emblema e instrumento de la verdad y sabiduría de Dios en el mundo.

Si la Iglesia es sacramento del diálogo de Dios con los seres humanos, entonces ella misma es un sacramento dialogal. De ahí que no pueda desempeñar el servicio a la verdad que le ha sido encomendado de forma monológica, sino solo dialógicamente. En efecto, la verdad de Dios, confiada a la Iglesia en toda su plenitud y en su concreción, no es, al fin y al cabo, una verdad distinta de la verdad cuyas huellas y fragmentos se encuentran por doquier en el mundo, en la sabiduría y en las religiones de los pueblos, así como en el arte y la ciencia de los hombres. Así, la Iglesia puede y debe comprender más profundamente su propia verdad y articularla de forma más adecuada a los tiempos en diálogo con la verdad, la sabiduría y la ciencia del mundo. A la inversa, considerando

la verdad, la sabiduría y la ciencia del mundo en el horizonte de la verdad eterna de Dios, que se ha manifestado en Jesucristo de manera concreta y plena, la Iglesia puede darles una perspectiva más profunda y ordenarlas a la meta última de sentido del ser humano. Lo que el mundo y los hombres necesitan, cabalmente en una época como la nuestra que se olvida de la verdad, es una orientación y perspectiva espiritual semejante. En la actual avalancha de informaciones se necesitan más que nunca personas sabias con suficiente sagacidad para lo humanamente esencial. Solo de este modo podremos protegernos de las absolutizaciones ideológicas de determinados aspectos y ámbitos parciales de la realidad y mantenernos libres para la verdad siempre mayor. Así, la Iglesia, justo en cuanto abogada de la verdad de Dios, es al mismo tiempo abogada de la libertad humana frente a las ideologías totalitarias. Según el Evangelio, la verdad hace libre a la persona (cf. Jn 8,32). Por eso es falaz contraponer teología que se preocupa por la verdad y teología de la liberación. Precisamente la orientación a la verdad es verdadera teología de la liberación.

Así pues, a modo de recapitulación podemos decir: la verdad manifestada de manera definitiva y plena en Jesucristo y permanentemente presente en la Iglesia sale sin cesar a la luz en su inagotable novedad mediante el diálogo entre la Iglesia y el mundo. De este diálogo sobre la verdad de la realidad, encarnada en Jesucristo, depende la salvación del mundo.

IV. Concreciones actualizadoras

Una vez fundamentada y explicada a fondo la tesis de que la Iglesia es la casa de la verdad y, como casa de la verdad, al mismo tiempo sacramento universal de salvación, ahora, en un último paso de nuestras reflexiones, hemos de ocuparnos de algunas cuestiones concretas. En ello, debemos retomar las objeciones planteadas contra esta tesis en el apartado inicial. Tales objeciones brotan en esencia del principio moderno de subjetividad. Este afirma que el sujeto humano es punto de partida y de referencia de todo conocimiento del mundo y la realidad. De ahí que nunca «tengamos» la verdad «en sí», sino solo como aparece en cada situación concreta en el medio de una determinada subjetividad humana. Este principio de subjetividad humana no debe confundirse con el subjetivismo, que absolutiza necesidades, intereses, perspectivas, etc., individuales y las

convierte en medida de todas las cosas. El principio de subjetividad no eleva pretensiones particulares de esas características, sino una pretensión universal. Afirma que en la concreta decisión subjetiva, en último término singular e irrepetible, está en juego la verdad. Este enfoque moderno tiene consecuencias tanto para las relaciones intraeclesiales como para la relación de la Iglesia con lo exterior a ella. Nos ocuparemos en primer lugar de las consecuencias intraeclesiales. Allí donde el sujeto ocupa el centro, allí existe el peligro de que a muchos no les parezca ya «asequible» una verdad objetiva y, con más razón aún, una verdad dogmática con validez universal. Por eso, lo central para ellos no es la fe de la Iglesia, sino la propia experiencia religiosa. La Iglesia y sus dogmas son entendidos más bien como un valor límite, cuando no como una barrera para la fe personal, pero no tanto como el espacio vital de esta. Mientras que Romano Guardini aún pudo escribir en 1922: «Un proceso religioso de alcance imprevisible ha comenzado: la Iglesia despierta en las almas»[173], en la actualidad hay que constatar, por desgracia, que la Iglesia muere en el alma de numerosos creyentes. Es probable que todavía vivan en la Iglesia, pero cada vez viven menos la Iglesia y su fe. La absolutización del principio de subjetividad se traduciría en última instancia en la pecaminosa cerrazón del ser humano a la verdad divina, que le es dada de antemano.

Este enfoque contiene asimismo, sin embargo, grandes posibilidades positivas. Piden ser tomadas también en serio. Sintetizado en una frase: nuestra situación alberga la posibilidad de llegar a una realización más consciente y personal de la fe. En efecto, de esta forman parte tanto el contenido de fe «objetivo» (*fides quae creditur*) como el acto de fe y la realización de la fe «subjetivos», que tienen carácter teórico, pero también –y principalmente– práctico-vital (*fides qua creditur*). Así, la fe no se «da» nunca «en sí», sino siempre solo como fe vivamente creída y practicada. De ahí que la transmisión de la fe nunca pueda ser mera información sobre la fe ni, menos aún, indoctrinación. Es sobre todo iniciación, introducción e instrucción en la praxis creyente de la comunidad eclesial. Para acentuar esta activa apropiación subjetiva, el último concilio recordó que todos los cristianos, en virtud del bautismo y la confirmación, son capacitados para –y enviados a– dar testimonio de la verdad de Jesucristo. No son solo receptores de la fe, sino que participan activamente en la atestiguación de la fe[174]. Sobre ello hay que volver a llamar la atención hoy, veinte años después del concilio, cuando ya se perfilan de nuevo formas de un monopolio del magisterio, renovando la relevancia del testimonio

de los laicos en materia doctrinal –formulación esta del cardenal John Henry Newman– y la doctrina del sentido de la fe de los fieles (*sensus fidelium*)[175]. Este sentido de la fe de los fieles es importante sobre todo allí donde se trata de determinar las dimensiones y consecuencias mundanas de la fe, o sea, de las preguntas en las que la fe y la vida se tocan e interpenetran. En estos asuntos, los laicos deben aportar a la Iglesia sus experiencias mundanas inspiradas por la fe y sacar fruto de ellas para una comprensión más profunda de la verdad confiada a la Iglesia.

Esto no significa que el magisterio sea simplemente una suerte de notario supremo de la Iglesia. La función del magisterio no se limita a constatar y confirmar el resultado del consenso formado «desde abajo». En la esencia de la verdad de fe tiene su fundamento el hecho de que esta debe ser predicada y expuesta a los hombres con autoridad. Por eso, el magisterio tiene también que iniciar y estimular el proceso de formación de consenso, acompañándolo críticamente y, sobre todo, remitiéndolo sin cesar a su fundamento singular y norma permanente: la verdad de Dios en Jesucristo. En último término, la verdad cristiana no sería realmente histórico-concreta si no hubiera también unos labios concretos y una voz concreta que la proclamen, si no existieran, pues, testigos auténticos de la verdad. La Iglesia solo puede hablar de manera concreta y vinculante a través de la voz del magisterio eclesiástico. Del hecho de que el testimonio de los laicos no es un reflejo del magisterio ni este un mero notario de la formación de consenso «desde abajo» únicamente cabe extraer una consecuencia: la búsqueda de la verdad en la Iglesia tiene que acontecer a través del diálogo. Como sacramento del diálogo de Dios con el mundo, la Iglesia está en sí dialógicamente constituida. De otro modo, la verdad no es hoy susceptible de recepción ni de consenso. Aquí radica también la importancia de comunidades vivas, de grupos y círculos de diálogo, así como la oportunidad de la catequesis de adultos y el trabajo eclesial de formación.

Pero los problemas modernos no afloran solo en el seno de la Iglesia. También se dejan sentir, y además con intensidad considerablemente mayor, en el diálogo con el mundo y con las demás Iglesias y comunidades eclesiales cristianas. A consecuencia del moderno punto de vista de la subjetividad, miremos donde miremos se ha llegado a una multiplicidad de puntos de vista y perspectivas que no hay manera de sintetizar. El pluralismo es un rasgo esencial de nuestro presente. El mundo en el que vivimos se asemeja a unos grandes almacenes de inmenso tamaño y con las más diferentes ofertas.

Nos guste o no, no tenemos más remedio que elegir. El sociólogo Peter Ludwig Berger ha hablado de un «imperativo herético» [*heretical imperative*], de una «coacción a la herejía», o sea, a la elección; y Paul Michael Zulehner, de un cristianismo de elección [*Auswahlchristentum*][176]. En el fondo, semejante pluralismo desemboca en una forma secularizada de politeísmo. Así lo vio ya el famoso sociólogo alemán Max Weber, quien escribe: «Los múltiples dioses antiguos, desencantados y en figura de poderes impersonales, salen de sus tumbas, se afanan por conquistar poder sobre nuestras vidas y reinician su eterna lucha entre ellos»[177]. Así, en la actualidad el cristianismo se encuentra en el fondo, si bien bajo otros supuestos, en la misma situación en la que se encontraba ya al principio, cuando contrapuso el monoteísmo bíblico al politeísmo pagano. Si el pluralismo de los puntos de vista y las perspectivas se absolutiza, en el mundo no es posible encontrar sentido ni tampoco alcanzar paz y reconciliación. El dogma del Dios uno y único que se ha revelado de una vez por todas en Jesucristo no es, en consecuencia, meramente una verdad dogmática abstracta, sino una verdad de importancia vital universal. Pues el Dios uno fundamenta la unidad de la humanidad y la unidad de la realidad. Pero ¿cómo debemos realizar en concreto esta unidad en la verdad sin reducir todo violenta y, en último término, aburridamente a un denominador común? Tampoco en esta cuestión deberíamos limitarnos a ver solo las tendencias destructivas; antes bien, deberíamos aprovechar las posibilidades positivas para avanzar hacia una solución constructiva al problema. Tal solución no puede tener más que un nombre: unidad en la diversidad. En ello, hay que distinguir diversidad de multiplicidad, pluriformidad de un pluralismo de puntos de vista opuestos y, por eso, inconciliables. El pluralismo de puntos de vista opuestos e incomponibles es signo de la desintegración, de la falta de sentido y de la incapacidad de síntesis. La diversidad, en cambio, es expresión de la riqueza y de la plenitud, que es tan grande que no se puede reunir bajo un único concepto ni verbalizar en una única frase. Johann Adam Möhler, en su genial obra de juventud *La unidad en la Iglesia*, mostró que el misterio de toda vida verdadera radica en la interpenetración de lo contrapuesto[178]. Toda vida verdadera se mueve en medio de tensiones. En cambio, allí donde cesa la tensión, allí reina la muerte. Con más razón aún, cuando se trata de Dios, de la verdad absoluta y de la plenitud de la vida, tan solo es posible una pluriformidad de posiciones recíprocamente complementarias. Pues la desemejanza de cualquier enunciado es siempre mayor que la semejanza. Esta idea ha llegado a ser importante para la actual teología ecuménica. En efecto, esta persigue la

unidad más amplia de todos los cristianos en la única verdad de Jesucristo. Semejante unidad en la verdad no se dará mientras una Iglesia rechace la confesión de otra Iglesia como contraria al Evangelio, o sea, mientras se mantengan los anatemas entre las distintas Iglesias, como sigue siendo el caso en la actualidad. Pero esto no significa que no pueda existir, sobre la base de la única Sagrada Escritura y del credo de la Iglesia antigua, común a todos y vinculante para todos, una pluralidad de teologías, espiritualidades, ordenamientos eclesiásticos e incluso credos. El concepto de unidad en la verdad no conlleva forzosamente que las demás Iglesias tengan que hacer suyas de manera positiva todas las fórmulas confesionales de la Iglesia católica. Pues semejante recepción positiva no es exigible si una determinada fórmula confesional ha surgido de una tradición histórica que no es la de los demás y cuyo resultado, por tanto, por muy legítimo que sea, no puede ser apropiado interiormente por estos de forma verdadera. En tales casos basta con el reconocimiento recíproco de que los credos de la otra Iglesia son posibles sobre el suelo común de la única verdad del Evangelio y, en esta misma medida, fundamentalmente legítimos[179].

No creo, sin embargo, que en la relación con nuestros hermanos y hermanas evangélicos estemos hoy ya tan lejos como para proceder así. Que esta concepción no constituye, empero, una utopía vaga se advierte en dos acontecimientos ecuménicos de máximo nivel, que entre nosotros han sido, por desgracia, escasamente valorados en su fundamental relevancia. Me refiero a las declaraciones conjuntas de los papas Pablo VI y Juan Pablo II con dos Iglesias orientales antiguas, o sea, dos Iglesias que no reconocieron en su día el cuarto concilio ecuménico –Calcedonia (451)– ni tampoco, por supuesto, los concilios posteriores y que, a consecuencia de ello, desde el siglo V están separadas tanto de Roma como de las Iglesias ortodoxas[180]. Las mencionadas declaraciones afirman todo el contenido del credo calcedonense, pero no utilizan la terminología de Calcedonia. No hablan, por tanto, de las dos naturalezas en la única persona de Jesucristo, pues esta fórmula fue en el pasado motivo de división. Así, en estas declaraciones conjuntas existe evidentemente una unidad en la verdad de la fe, sin que ninguna de las partes imponga a la otra su propia fórmula de fe. ¿No sería posible de modo análogo ponerse de acuerdo con las Iglesias ortodoxas sobre el *filioque* o confesar conjuntamente con los cristianos evangélicos la presencia verdadera y real de Jesucristo en la eucaristía sin declarar vinculante la formulación basada en la doctrina de la

transustanciación, que fue rechazada por los reformadores? A este interrogante hay que contestar en principio positivamente, aun siendo conscientes de que el camino hacia esa meta todavía es largo y tortuoso y exigirá a ambas partes mucha autosuperación y renuncia. Pero también podría suponer un enriquecimiento a través de la verdad siempre mayor, cuya plenitud y riqueza son inagotables en la historia. Detrás de este intento de pensar dialógicamente la búsqueda de la verdad se encuentra una concepción de la verdad que ve una estrecha relación entre verdad y comunicación. Parte de que la verdad de lo real se manifiesta en y a través de la comunicación interpersonal. Nos llevaría demasiado lejos ocuparnos aquí también de ello en detalle. Bastará con señalar, para concluir, el profundo fundamento teológico de esta concepción de la verdad. Tomás de Aquino sugiere este fundamento teológico en su exégesis de 2 Tes 3,16: «Que el Señor de la paz os dé siempre y en todo la paz». Tomás explica que la paz –y para la Biblia eso significa: la salvación– tiene una doble dimensión: la paz con uno mismo y la paz con los demás. Pero, según Tomás, ni lo uno ni lo otro es posible sin Dios. Pues Dios es lo más común a todos. La verdad divina no es, por consiguiente, lo que divide, sino lo que une a todos. Por eso es la realidad posibilitadora de la paz universal y la comunicación universal. Esta visión fue desarrollada más tarde de un modo excelso por Nicolás de Cusa en su obra *De pace fidei*. Según el Cusano, todas las religiones, Iglesias y filosofías participan, cada cual a su manera, de la única verdad divina. Si, en vez de absolutizar la participación en la verdad divina que les es donada a cada una de ellas, la trascienden hacia el todo, entonces deben reconocer también la verdad del otro o de los otros y alcanzar de ese modo la paz y la comunión en Dios, que es la verdad absoluta omniabarcadora.

Así entendida, la verdad no tiene carácter divisorio, sino, al contrario, pacificador y reconciliador. En efecto, solo la verdad que Dios es en Jesucristo establece una paz verdadera, porque crea un acuerdo interior que va más allá de la coexistencia exterior. La verdad y el amor se hallan, pues, estrechamente entrelazados; y es pura insensatez sacrificar la una en aras del otro, o viceversa. La verdad sin amor deviene chovinista, intolerante y totalitaria; el amor sin verdad, en cambio, es ciego y mudo, indigno del ser humano. Finge exteriormente una afinidad que no existe en el interior. Solo el amor que impulsa la búsqueda de la verdad es auténtico y perdurable, del mismo modo que solo la verdad que se realiza desde el amor y en el amor nos hace libres.

Tal es el significado profundo de la expresión bíblica *alētheúein en agápē*, «con la sinceridad del amor» (Ef 4,15). Esta expresión puede significar tanto: «hacer o realizar la verdad en el amor», como: «buscar la verdad impulsados por el amor». En este último sentido, el amor no atenúa la exigencia de verdad. Al contrario, se realiza precisamente en la verdad que todo lo une y todo lo reconcilia. Esta intrínseca unidad de la verdad y el amor es la razón más profunda por la que la comunidad de la Iglesia es el lugar de la verdad. Justo como lugar de la verdad, la Iglesia es signo profético e instrumento de unidad, paz y reconciliación en el mundo.

4.
La concepción teológica de la verdad

I. Planteamiento actual del problema

Por extraño que pueda parecer, el tema de este artículo, «La concepción teológica de la verdad», apenas está presente, salvo contadas excepciones, en la literatura teológica. Todos los diccionarios teológicos importantes incluyen, por supuesto, una entrada titulada: «Verdad». Sin embargo, aparte de una presentación puramente histórica de la concepción bíblica de la verdad, no van mucho más allá de la historia conceptual del término y de la exposición de su problemática filosófica. Los diccionarios teológicos evangélicos no difieren a este respecto. Lo que el diccionario más reciente, el *Diccionario de conceptos teológicos*, tiene que ofrecer en la entrada: «La verdad desde la perspectiva bíblico-teológica», revela la desorientación reinante a la hora de abordar de manera adecuada este tema. En conjunto vale para el concepto teológico de verdad la sorprendente afirmación de Joseph Möller sobre el problema de Dios: en Occidente, su historia está determinada sobre todo por la filosofía, no por la Biblia[181].

Si, además de los diccionarios, se examinan los manuales tanto tradicionales como actuales, se constata que en el tratamiento de los conceptos de revelación, fe, inspiración y dogma, así como en el de los atributos de Dios, se alude sin falta al problema de la verdad; sin embargo, puesto que este siempre es abordado al hilo de otras cuestiones, en ninguna parte se desarrolla un concepto teológico de verdad. La teología reciente no representa una excepción a este yermo panorama. Mientras que las presentaciones más antiguas permanecen hechizadas por el concepto metafísico de verdad, las de nuevo cuño se inspiran en parte en ideas personalistas y dialógicas y entienden la verdad, por

ejemplo, como encuentro salvífico (Michael Schmaus[182]). Difícilmente puede hallarse una confrontación teológica con las teorías filosóficas de la verdad contemporáneas. Una honrosa excepción de alto nivel la representa Helmut Peukert[183], quien, sin embargo, no logra en conjunto escapar al hechizo de la teoría consensual de la verdad de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Aunque amplía dicha teoría, Peukert no llega a un planteamiento propia y genuinamente teológico en el problema de la verdad. Solo en fechas muy recientes encontramos en la (todavía incompleta) *Teológica* de Hans Urs von Balthasar un nuevo y esperanzador enfoque auténticamente teológico[184].

El olvido de la verdad en la teología sistemática se venga implacablemente. Las consecuencias se advierten en la confrontación tanto con las modernas ciencias de la naturaleza como con la crítica histórica de la Biblia. Puesto que no se disponía de una concepción específicamente teológica de la verdad, no hubo más remedio que situar las correspondientes tesis o hipótesis científico-naturales o históricas en el mismo plano que las afirmaciones reveladas, para luego negarlas en nombre de la revelación divina o bien armonizarlas superficial e ingenuamente con los enunciados de fe. Pero ni lo uno ni lo otro es posible ya desde el concilio Vaticano II. El concilio no solo reconoció la legítima autonomía de las ciencias, sino que también habló de la inerrancia de la Escritura en lo tocante a la verdad salvífica: *Veritas, quam Deus nostrae salutis causa in Litteris sacris consignari voluit*, «La verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación»[185]. Ambas decisiones constituyen un paso determinante hacia la distensión de numerosos estériles problemas del pasado. Así, desde el último concilio hay que admitir la existencia de diferentes planos de verdad. Ya Galileo Galilei llamó la atención de sus jueces sobre el hecho de que la Biblia no enseña cómo funcionan los cielos, sino cómo se va al cielo[186].

Sin embargo, en la teología posconciliar la distensión y disolución de falsas problemáticas y la distinción de diversos planos de verdad no llevaron directamente a una solución constructiva. Al contrario, como certeramente percibió Leslie Dewart, aun cuando la respuesta que él mismo ofrece es nefasta en grado sumo, el problema de la verdad se convirtió en el núcleo de la crisis de la teología[187]. La cuestión era y es, por una parte, qué relación guarda la verdad de la salvación con la concepción greco-metafísica de la verdad, que determinó la tradición teológica. Si se supone una ruptura radical entre ambas, ello tiene que llevar con necesidad objetiva a una crisis de

continuidad e identidad de la teología. Por otra parte, la cuestión era qué relación guarda la verdad salvífica cristiana con la concepción humano-universal de la verdad, así como con las actuales concepciones científico-natural e histórica de la verdad. Si la legítima distinción se convierte en una separación radical, el cristianismo no puede sino devenir ajeno al mundo [*weltlos*] y, en último término, irrelevante [*gegenstandslos*]. Esta crisis de identidad y relevancia debe ser ilustrada ahora al hilo de un par de ejemplos representativos.

La pregunta abierta era inicialmente: ¿qué relación guarda la verdad salvífica cristiana con las verdades históricas de hecho? ¿Podría perdurar la verdad salvífica cristiana, por poner un caso extremo, si se cuestionara la existencia histórica de Jesús de Nazaret y su pretensión –al menos explícita e indirecta– de ser hijo de Dios se revelara como históricamente infundada? Como es bien sabido, Rudolf Bultmann calificó de teológicamente irrelevante esta pregunta y circunscribió la verdad teológica al *pro me* y *pro nobis*, o sea, a la significatividad del kerigma[188]. Pero la reducción de la verdad salvífica a una significatividad que a su vez no se funda en la verdad de la realidad misma deja a la verdad salvífica expuesta sin defensa alguna a la sospecha de ilusión e ideología. Desde el punto de vista teológico, esta posición desemboca en una nueva clase de docetismo, o sea, en la afirmación de que la encarnación de Dios en Jesucristo no es real. Con ello, el cristianismo resulta radicalmente desmundanizado, deshistorizado, desencarnado. Ni la teología evangélica ni la católica han asumido, en su abrumadora mayoría, esta concepción dualista ni ninguna otra parecida, sino que, por razones teológicas, han replanteado la pregunta por el Jesús histórico y su pretensión de verdad.

Así las cosas, tanto más sorprendente resulta que el teólogo católico Gotthold Hasenhüttl, en su *Kritische Dogmatik*, incluso radicalice la posición de Bultmann y desarrolle un concepto de verdad realmente dualista[189]. Diferencia dos tipos de verdad: la verdad racional objetiva –de la que según él también forma parte, curiosamente, la verdad metafísica– y la verdad relacional, que se constituye en y a través de su realización. Lo que importa en esta última es qué significa Dios para nosotros; su realidad coincide con su realización[190]. El carácter intrínsecamente contradictorio de esta posición se desprende ya del hecho de que Hasenhüttl no tiene más remedio que exponer y explicar de forma objetiva y argumentativa esta concepción de la verdad, a la que él califica de no objetiva ni fundamentable.

La ausencia de una comprensión reflexionada de la unidad de la verdad que reconozca al mismo tiempo la diversidad de planos de verdad se puso más tarde de manifiesto sobre todo en el debate sobre la infalibilidad desencadenado por Hans Küng[191]. Es de todo punto indiscutible que en este debate se trataron también problemas objetivos justificados y en modo alguno satisfactoriamente resueltos, en especial cómo lograr una adecuada comprensión histórica de los dogmas. Solo superficialmente se trataba de un ataque contra la infalibilidad del magisterio pontificio. Considerado en mayor profundidad, el debate giró sobre la pretensión de verdad de todos los enunciados confesionales tanto bíblicos como dogmáticos y, con ello, sobre el concepto teológico de verdad. En efecto, en la parte sistemática de sus consideraciones, Hans Küng comienza con una crítica a fondo de la llamada verdad proposicional. Bajo esta óptica, las proposiciones siempre pueden ser verdaderas o falsas, según qué fin persigan, cómo estén colocadas, qué pretendan decir[192]. A esta verdad proposicional le contrapone Küng la concepción de la verdad que, en su opinión, encontramos en la Biblia: la verdad como promesa. Se llega así a la tesis de que la Iglesia, en virtud de la promesa de Dios, es «mantenida en la verdad, a pesar de los siempre posibles errores»[193]. Con ello se intenta salvar, con intención absolutamente apologética, la verdad de lo cristiano a la vista de su cuestionamiento reduciéndola a una certeza basada en la promesa divina y relativizando la verdad proposicional. Pero ¿de qué manera se puede comunicar y aceptar en la fe la incondicional promesa de Dios si no es mediante enunciados incondicionalmente afirmables y, por ende, infalibles? *Tolle assertiones et christianismum tulisti*, «Si suprimes las afirmaciones, has suprimido el cristianismo», dijo Lutero[194].

A la interpretación liberal de lo cristiano se contrapone al otro lado del espectro la teología de la liberación, que la tilda de idealista. En la teología de la liberación, el destinatario, más aún, el sujeto de la teología ya no es, como en la teología liberal, el hombre culto, cada vez más escéptico, sino el hombre oprimido, sufriente. Así, los contenidos concretamente liberadores del mensaje cristiano deben ser hechos valer de nuevo. Por eso, lo que cuenta es, apelando una vez más a la Biblia, la realización de la verdad (cf Jn 3,21), la acreditación de la fe, el hacerla verdad mediante la praxis liberadora; no importa tanto la ortodoxia como la ortopraxis. Inspirándose libremente en el famoso dicho de Karl Marx, lo que persiguen las diferentes teologías de la liberación

no es interpretar el cristianismo y el mundo moderno de forma tal que sea posible armonizarlos entre sí, sino efectuar el cristianismo mediante la praxis liberadora, para así transformar y reconciliar el mundo irreconciliado.

Detrás de este programa laten una nueva comprensión de la teología y una nueva forma de hacer teología. La teología no se entiende ya solo como interpretación de la verdad de fe revelada, sino sobre todo como reflexión crítica sobre una praxis determinada[195]. En esta tesis coinciden todos los teólogos de la liberación, si bien en la comprensión más precisa de ella divergen en considerable medida unos de otros. Pero incluso para un representante relativamente mesurado de esta teología como es Leonardo Boff, el nudo gordiano de la teología tradicional radica en que la revelación se entiende como doctrina[196]. A juicio de Boff, en cambio, las verdades formuladas son expresión humana culturalmente condicionada y, por ende, variable de una revelación que en último término permanece por entero inconcebible. Las verdades reveladas que se formulan como tales brotan, pues, de la praxis sociocultural; y es también en ella donde deben acreditarse de nuevo. Las afirmaciones sobre la verdad se elaboran en la praxis histórica y tienen en esta no solo el criterio de su credibilidad, sino también el criterio de su propia verdad[197].

En la confrontación con esta posición hemos llamado ya la atención sobre el hecho de que detrás de la tesis antigua y medieval del primado de la teoría se encuentra la convicción de la realidad y autosuficiencia del ser absoluto, de lo verdadero y lo bueno, que el ser humano no puede sino acoger contemplativa y receptivamente[198]. Por el contrario, la tesis del primado de la praxis, siempre que sea pensada hasta el final, presupone por necesidad lógica una comprensión de la autonomía en virtud de la cual lo último y definitivo en modo alguno puede estar previamente dado «en sí», sino que solo es «procesado» en la praxis histórica y a través de ella. Solo sobre este trasfondo cobra toda su fuerza explosiva el actual debate sobre la concepción teológica de la verdad. En este debate sobre el «ser en sí» de la verdad están en juego las cuestiones básicas y los fundamentos últimos de la teología. Se trata de la teología como teología, como discurso responsable sobre Dios. Así, resumiendo la actual situación del problema, cabe afirmar: en la teología actual se ha desmoronado en gran medida la concepción metafísica de la verdad, asumida de forma bastante irreflexiva en la común teología de escuela que encontramos en los diccionarios teológicos citados al principio de este artículo.

Formulado al revés: la crisis de la metafísica en la filosofía repercute entretanto plenamente en la teología. Esto llevó a que la tradicional concepción metafísica de la verdad fuera sustituida bien por una concepción positivista de la verdad, bien por la llamada concepción histórica de la verdad. En esta última, la verdad era con frecuencia desplazada ora a la realización y la certeza subjetivas, ora al proceso social. En estas categorías resulta difícil, en el fondo incluso imposible, pensar la verdad existente en sí, que es percibida –como en la teoría de la filosofía antigua– o acogida en la fe en cuanto revelada y predicada –como en el cristianismo–.

Esta crisis del concepto de verdad y de la comprensión de la verdad constituye la crisis fundamental de la teología actual. Sin embargo, esta crisis puede ser al mismo tiempo una oportunidad, porque abre a la teología la posibilidad –es más, le impone la necesidad– de clarificar su concepción de la verdad, irreflexivamente supuesta durante largo tiempo, para así llegar a una renovación, no desde la superficial actualidad diaria, sino desde las raíces. Esto requiere un nuevo diálogo y una intensificada cooperación entre filosofía y teología. Sin reflexión sobre la dimensión ontológica de la comprensión de la verdad, la concepción teológica de la verdad carece de fundamento, más aún, se diluye. Sin filosofía no hay teología.

II. Reconstrucción de la tradicional concepción teológica de la verdad

El primer paso hacia una renovada concepción teológica de la verdad es la reflexión sobre los motivos y la aspiración profunda de la síntesis de la concepción bíblica y la concepción metafísica de la verdad en la tradición teológica, síntesis que hoy se está desmoronando a todas luces. En ello se trata de la reconstrucción de la concepción tradicional y teológica de la verdad como condición previa para su desarrollo «actual».

Hemos visto que la teología, en la sintética forma final en que queda plasmada en los diccionarios teológicos, parte de una armonía entre la concepción metafísica y la concepción bíblica de la verdad. Esta síntesis de antigüedad y cristianismo ha determinado toda la historia occidental. Sin embargo, desde comienzos de la Modernidad, en distintos embates, fue criticada una y otra vez hasta que terminó por romperse[199]. Un primer asalto de relevancia histórica tuvo lugar en el nominalismo y luego, sobre todo, en la polémica de Lutero contra la escolástica, con la unilateral

acentuación del *pro me* de la salvación, que desplazó a segundo plano la pregunta por el *prae* de la realidad divina existente en sí. Así y todo, la teología no tomó un giro antimetafísico por principio hasta finales del siglo XIX y principios del XX (Albrecht Ritschl y Adolf von Harnack, entre otros).

Este giro antimetafísico dejó una impronta perdurable en la teología del siglo XX, incluso en aquellas corrientes que, como la teología dialéctica de Karl Barth, se distanciaron abruptamente de la teología liberal. Así, incluso teólogos que en modo alguno cabe calificar de liberales (como Adolf Schlatter, Rudolf Bultmann, Hermann von Soden, Wolfhart Pannenberg y otros) distinguen entre la concepción bíblica y la concepción griega o metafísica de la verdad[200]. También yo acometí hace veinte años un intento en esta dirección[201]. Este debate se encuadra en último término en el contexto más amplio del debate sobre la helenización o deshelenización del cristianismo, un debate que afloró en la Ilustración, alcanzó su cima en la teología liberal con Adolf von Harnack y se ha dirimido por fin, con retraso, en la teología católica con ocasión de la reciente discusión cristológica[202].

La diferencia entre las concepciones griegas y bíblica de la verdad es caracterizada por regla general como diferencia entre una visión metafísica y una visión histórica de la verdad. La concepción griega o metafísica de la verdad gira en torno al desocultamiento (*a-lḗtheia*) o, dicho de forma positiva, la manifestación del ser en el conocimiento humano. Esto acontece, más exactamente, en el juicio, o sea, en la afirmación de que algo existe o no. Así pues, a la concepción metafísica de la verdad le interesa la distinción entre el ser [*Sein*] y la mera apariencia [*Schein*], que movió desde el principio la filosofía griega. Esto no es una cuestión meramente epistemológica. Pues en el conocimiento del contenido esencial de la realidad importa lo que tiene y confiere perdurabilidad, esto es, la participación en las ideas eternas, que para Platón era el fundamento de su doctrina de la inmortalidad del alma.

La pregunta por lo que tiene perdurabilidad está también detrás de la concepción bíblica de la verdad, aunque de un modo totalmente distinto. La raíz del término hebreo para verdad (*'emet*) es, en efecto, *'aman*, que significa «ser firme», «tener consistencia»[203]. Sin embargo, tal firmeza no la confiere, según la visión bíblica, un contenido esencial eterno, sino la verdad-fidelidad de Dios, prometida en la historia y acogida en la fe. Según la concepción bíblica, la verdad no es, sino que acontece.

Verdadero es lo que justifica una pretensión, la confianza puesta en ello; es aquello que cumple lo que promete. «La verdad no es algo que de algún modo se encuentre debajo o detrás de las cosas y sea encontrado penetrando en la profundidad o el interior de estas; antes bien, la verdad es lo que se pondrá de manifiesto en el futuro»[204].

Tal contraposición es muy habitual. Sin duda, no se puede sino estar de acuerdo con ella en gran medida. Nos obliga a pensar la relación entre verdad e historia en mayor profundidad que la tradición teológica. De este modo podemos llegar a una concepción de la verdad genuinamente teológica.

Con todo y con ello, la diferencia entre la concepción griega y la concepción bíblica de la verdad no debe exagerarse. Ya solo formalmente a ambas concepciones les subyace la misma pregunta por aquello que tiene consistencia y es digno de confianza. Incluso desde el punto de vista del contenido existen afinidades. Pues también en la Biblia, sobre todo en los escritos posexílicos, está presente la comprensión de la verdad como verdad factual[205]. Y en el Nuevo Testamento el mensaje cristiano de fe, que se explicita en proposiciones y doctrinas vinculantes, puede ser caracterizado sin reservas como «verdad»[206]. En este sentido, la posterior comprensión dogmática de la verdad es preparada ya por completo en la Biblia. En el presente contexto es de capital importancia, sin embargo, remitir a la literatura sapiencial bíblica, que Israel tenía en común con los pueblos circundantes, sobre todo Egipto. Sobre la relevancia de la tradición y la literatura sapienciales del Antiguo Testamento llamó la atención en especial el último Gerhard von Rad, quien previamente había acentuado como ningún otro el carácter histórico de la revelación veterotestamentaria. El exégeta alemán mostró que en la literatura sapiencial se abre una visión del mundo del todo racional, más aún, secular e ilustrada[207]. La novedad de esta visión del mundo radica «en el reconocimiento de una relativa autonomía de los procesos inmanentes, así como de un relativo valor propio de los bienes de la vida (vida, propiedad, honor, etc.)»[208]. En estos órdenes inmanentes al mundo perciben los maestros sapienciales bíblicos la eterna Sabiduría divina. Así, Dios puede ser conocido racionalmente (*analógōs*) en la grandeza y belleza de las criaturas (cf. Sab 13,5). El Nuevo Testamento admite este conocimiento de Dios, que más tarde será llamado natural o, mejor, creatural (cf. Hch 17,2-28; Rom 1,19s) y no tiene reparos en recurrir para ello incluso a terminología estoica (cf. Rom

2,14s). Por consiguiente, se puede y debe hablar de una diferencia entre la concepción griega y la concepción bíblica de la verdad, pero no de una oposición entre ambas.

En la Biblia misma se allana ya el camino a una síntesis creativa de ambas. Pues la Sabiduría, que busca morada en todos los pueblos, encuentra su lugar de reposo en Israel, en el monte Sion. Y cobra voz en la ley (cf. Eclo 24,1-12). Israel es el lugar y el refugio de la Sabiduría universal de Dios. Esta visión histórico-encarnatoria de la verdad eterna misma, que se abre camino en la literatura sapiencial, llega a su meta en el Nuevo Testamento, en especial en el Evangelio de Juan. En efecto, según el testimonio del cuarto Evangelio, en Jesucristo se encarna el Logos, que desde toda la eternidad está junto a Dios –más aún, él mismo es Dios– y en el que todo ha sido creado. Por eso está Jesucristo lleno de gracia y verdad (cf. Jn 1,1-3.14.17). Él ha venido a dar testimonio de la verdad (cf. Jn 18,37), incluso puede decir de sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Para la mentalidad griega, esta frase sería de todo punto inconcebible. Muestra hasta qué punto acentúa también Juan el carácter histórico de la verdad. Por otra parte, la concepción joánica de la verdad echa claramente por tierra toda exagerada distinción entre la concepción bíblica y la concepción griega de la verdad. La concepción joánica de la verdad difícilmente puede derivarse, con Rudolf Bultmann, Charles Harold Dodd y otros, del platonismo o el gnosticismo. Más bien cabe ver en ella ya, con Heinrich Schlier, Josef Blank, Rudolf Schnackenburg y otros, el ensayo de una síntesis[209]. Este problema de la relación entre la concepción joánica y la concepción filosófica de la verdad lo ha abordado sobre todo Ignace de la Potterie en su monumental obra en dos volúmenes *La vérité dans Saint Jean*[210]. Las raíces de la concepción joánica de la verdad las encuentra en el judaísmo tardío, que por su parte ya había conjugado la herencia bíblica con la herencia griega. Sin embargo, Ignace de la Potterie acentúa también lo distintivo de la concepción bíblica de la verdad. A su juicio consiste en que la verdad, tal como la concibe la Biblia, lejos de ser una realidad ontológica, se revela históricamente en Jesucristo. Este es en persona el lugar de la verdad universal, la verdad en persona. En esta concreción histórica radica también para Pablo la necedad del kerigma por contraposición a la sabiduría del mundo (cf. 1 Cor 1s).

Ignace de la Potterie demuestra convincentemente sirviéndose de copioso material que esta concepción histórica de la verdad propia de la Escritura en modo alguno se perdió en la posterior tradición eclesial, en especial la litúrgica, hasta llegar al concilio

Vaticano II; no fue abandonada en aras de la concepción filosófica de la verdad. Antes bien, la tradición viva –como antes Israel, luego de modo singular Jesucristo y en lo sucesivo análogamente la Iglesia, su predicación y su confesión de fe– deviene el lugar concreto en el que la verdad de Jesucristo está permanente y eficazmente presente. Para respaldar esta tesis de la Iglesia como lugar concreto de la verdad, de la Potterie puede remitirse también al historiador protestante de los dogmas Georg Kretschmar y al teólogo greco-ortodoxo John Zizioulas[211]. También en la que, por desgracia, es la única dogmática ortodoxa disponible en alemán, la de Dumitru Staniloae, se defiende este punto de vista[212], que le resulta familiar a –y es acogido con sumo gusto por– quien proceda de la Escuela Católica de Tubinga, en especial de Johann Adam Möhler.

Con todo, Ignace de la Potterie se queda, por así decir, a medio camino. En su opinión no llega a producirse una ruptura entre la Biblia y la posterior tradición eclesial, pero sí entre la tradición viva, especialmente la litúrgica, y la teología especulativa, tal como es representada ante todo por Orígenes, Agustín y Tomás de Aquino. Conforme a esta tesis, a través de estos teólogos irrumpe en el cristianismo la concepción greco-ontológica de la verdad. En ellos, la concepción histórica de la verdad propia de la Escritura y la tradición es ontológicamente alienada[213].

Esta tesis, sin embargo, parece de antemano poco probable. Pues los citados teólogos han pensado por entero a partir de la tradición eclesial y, a su vez, han influido en esta de manera tan perdurable que semejante ruptura difícilmente resulta concebible. Por otra parte, hay que preguntarse si la tradición viva de la Iglesia y la reflexión teológica sobre ella pueden ser comparadas en uno y el mismo plano. Más que de ruptura, ¿no habría que hablar de los distintos planos de la tradición viva de fe, por un lado, y de la reflexión teológica sobre esta, por otro? En efecto, podría ocurrir que en el plano de la reflexión se dieran afirmaciones metafísicas como supuestos necesarios de los enunciados de fe. Ello significaría que las afirmaciones metafísicas no sustituyen a las afirmaciones histórico-salvíficas, sino que las explicitan y apoyan en el plano de la reflexión. Esto es lo que ocurre *de facto*. Pues solo de este modo es posible fundamentar intelectualmente la pretensión universal de la tradición de fe, que al principio era de índole histórico-particular. La tradición de fe necesita de la forma de lenguaje y pensamiento propia de las afirmaciones esenciales universalmente válidas, para poder explicitar con responsabilidad intelectual su propia pretensión de validez universal y dar

a todos los hombres razón (*apología*) de la esperanza que habita en nosotros y ha sido prometida a todos (cf. 1 Pe 3,15).

En el presente contexto no es posible, por supuesto, corroborar esta tesis en todos los teólogos mencionados. Por eso nos circunscribimos a algunas indicaciones sobre el concepto de verdad de Tomás de Aquino. Tal decisión se justifica, por una parte, por la sobresaliente relevancia de este teólogo para la teología católica y, por otra, por la actualidad que, como recientemente ha mostrado Hermann Krings[214], tiene justo la concepción tomasiana de la verdad para el debate filosófico contemporáneo.

Allí donde expone *ex profeso* su concepción de la verdad, por ejemplo al comienzo de las *Quaestiones disputatae de veritate*, allí argumenta Tomás de manera puramente filosófica y, si acaso, desde la perspectiva de la teología de la creación[215]. La concepción bíblica de la verdad, en cambio, parece olvidada en este punto. De Jesucristo, que es la verdad en persona, no se dice en este contexto ni una palabra. Hasta donde hemos podido constatar, Tomás, por lo demás, aplica el dicho evangélico de que Jesucristo es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6) solo a Cristo en su eterna condición divina, pero no a Jesucristo encarnado[216]. Desde un punto de vista exegético, esto resulta a buen seguro insatisfactorio. Aunque Alejandro de Hales, Buenaventura y Alberto Magno son superiores a Tomás en este punto, Ignace de la Potterie parece a primera vista tener razón cuando constata una ruptura entre la Biblia y la tradición eclesial de la fe, por un lado, y la teología de mayor carga especulativa, por otro.

Pero este reproche únicamente puede sostenerse si se obvia la diferencia que Tomás establece entre filosofía y teología, así como entre verdad filosófica y verdad teológica, relacionándolas al mismo tiempo entre sí. Su grandeza intelectual se muestra, entre otras cosas, en que no yuxtapone –y menos contrapone– sin más dos conceptos de verdad ni tampoco dos planos de verdad. La verdad solo puede ser una. Por mucho que Tomás luche por la distinción entre teología y filosofía y por la relativa autonomía de esta última, también lucha contra la teoría de la doble verdad, que en su época se defendía en la facultad de artes. Y la combate con razones estrictamente teológicas: Dios es el origen tanto del orden de la creación como del orden de la revelación, por lo que la verdad de uno y otro orden no pueden, por principio, divergir. En consecuencia, la verdad filosófica y la verdad teológica no son distinguibles irénicamente como dos ámbitos regionales, para los que han de valer además conceptos de verdad distintos.

Para Tomás, la diferencia no radica en el objeto material, sino en el objeto formal, es decir, en el diferente punto de vista desde el cual se considera el todo de la realidad. De ello habla por extenso Tomás tanto al comienzo de su comentario al libro de las Sentencias como al comienzo de la *Summa theologiae*. Aunque aquí no podemos detenernos en siempre difíciles interpretaciones de detalle, cabe afirmar que, según Tomás, la filosofía considera la realidad *sub ratione entis*, «bajo la perspectiva del ente», mientras que la teología lo hace *sub ratione Dei*[217]. El objeto de la filosofía y su verdad es, para él, el *ens ut ens*, «el ente en cuanto ente». La filosofía asciende «desde abajo» hacia el conocimiento de Dios. Por eso, Dios es objeto de la filosofía en tanto en cuanto se pregunta por el fundamento último del ser. Tomás pregunta ahora expresamente por qué es necesaria entonces una ciencia adicional sobre Dios y es muy riguroso en la respuesta a esta pregunta. A su juicio, la teología no debe hacer algo que ya hacen otros. Para él, la teología es necesaria en aras de la salvación de los seres humanos. Esta no consiste en «algo» procedente de Dios, sino en Dios mismo y en la eterna comunión con él[218]. Para conceder al ser humano esta salvación, Dios tuvo que revelársele él mismo. Tal autorrevelación divina no se puede deducir «desde abajo». El objeto de la teología es, por consiguiente, *Deus sub ratione deitatis*, «Dios considerado en su divinidad», pero también todos los entes *inquantum habent ordinem ad Deum*, «en cuanto referidos a Dios»[219]. De ahí que a la teología no le interese tanto la *veritas in communi*, la «verdad en general»[220], cuanto la *prima veritas*, la «verdad primera», como auténtico fundamento de la fe y su verdad. La fe, sin embargo, es solo *inchoatio gloriae*, «incoación de la gloria». Así, a través de la revelación, tal como aparece atestiguada en los artículos de fe de la Iglesia, somos partícipes de un modo solo anticipatorio de la verdad omnímoda[221]. Pero eso significa que Tomás se percata del aspecto anticipatorio de la verdad de fe, así como del carácter promisorio y escatológico –fundamental para la Biblia– de la verdad teológica. Así y todo, la relación entre verdad e historia no se pensó a fondo hasta la Modernidad.

El resultado de esta reconstrucción del tradicional concepto teológico de verdad puede resumirse como sigue: por diferentes que sean, entre la concepción greco-metafísica y la concepción bíblico-histórica de la verdad no existe oposición; al contrario, las bases de una síntesis creativa de ambas se tienden ya en la Escritura. Tampoco existe ruptura entre la concepción bíblica y eclesial, por un lado, y la

concepción teológica, por otro, de la verdad; lo que se da es más bien una reflexión profundizadora sobre la síntesis esbozada en la Biblia, así como su necesidad y, por ende, su legitimidad teológicas. Esta reflexión persigue mostrar que en la revelación histórica está presente la verdad universal y absoluta. Se trata de presentar a Jesucristo como el *universale concretum*, el «universal concreto». Así, la teología pondera la pretensión bíblica y eclesial de verdad con la vista puesta en su fundamento teológico y su comunicabilidad universal. En ello recurre a la concepción metafísica de la verdad, pero al mismo tiempo la transforma en profundidad desde su horizonte específicamente teológico.

Solo los epígonos nivelaron, por así decir, esta síntesis creativa y sumamente matizada, limitándose a guarnecer *a posteriori* el concepto filosófico de verdad con algunas citas bíblicas. Esta teología epigonal colapsó. En cambio, la gran tradición teológica y sus motivos sustentadores siguen siendo actuales. Hoy deben ser renovados creativamente a través de un nuevo diálogo entre la filosofía y la teología; y ello, bajo un triple punto de vista: a la vista del conocimiento más profundo del originario testimonio bíblico, cuya exégesis constituye el alma de la teología[222]; a la vista de las transformadas problemáticas filosóficas de la Modernidad; y a la vista, sobre todo, del hecho de que el cristianismo y, con él, la teología cristiana han vuelto hoy a desbordar el ámbito cultural del helenismo antiguo y, en esta forma, se ven confrontados por primera vez con toda la diversidad de culturas, en las que es necesario un nuevo enraizamiento creativo. Así, la teología precisa llevar a cabo hoy, sobre el terreno de la Escritura y la tradición y en diálogo con la filosofía, una renovación, profundización y ampliación (entendida en el sentido de una catolicidad más englobadora) de su concepción de la verdad. A tal fin expondremos a continuación, en la tercera parte de este artículo, una serie de reflexiones.

III. La concepción teológica de la verdad en el contexto del pensamiento moderno

La síntesis, tal como se encuentra en elevada perfección, por ejemplo, en Tomás de Aquino, se rompió a consecuencia de varios embates en el curso de la Modernidad. Al principio, la teología católica de la Modernidad reaccionó en esencia a esta crisis con

una estrategia de delimitación, creando –de forma supuestamente independiente de los nuevos planteamientos en filosofía– su propia filosofía específica, que prolongó hacia la Modernidad la problemática de la alta escolástica. La problemática moderna de la subjetividad y la libertad se dejó sentir, ciertamente, en la cuestión de la certeza de la gracia (la doctrina del *analysis fidei*), en la disputa sobre la gracia, en la mística española y francesa. Desde el punto de vista sistemático-teológico, la problemática moderna fue asumida con suma madurez en la Escuela de Tubinga (Johann Sebastian Drey, Johann Baptist von Hirscher, Franz Anton Staudenmeier, Johannes Evangelist von Kuhn); y además, de un modo tal que hoy es perfectamente posible enlazar –bajo nuevos supuestos– con ella. En conjunto, la teología católica moderna se asemeja, no obstante, a un bloque errático. Con ello en modo alguno pretendemos negar los importantes logros culturales del catolicismo moderno, por ejemplo, en la cultura barroca o en la doctrina social de la Iglesia. Sin embargo, los intentos de delimitación principiaron a tambalearse ya en la crisis del modernismo a comienzo de nuestro siglo. Bajo otros signos y otros supuestos, en el concilio Vaticano II se dieron también magisterialmente por concluidos y se sustituyeron por una relación dialógica. Por eso, la teología actual solo es posible en diálogo con el pensamiento moderno. Así y todo, resulta evidente que tal diálogo no puede consistir en una asunción acrítica de la filosofía moderna, sino que incluye la confrontación crítica y constructiva con esta. No puede ser tarea de esta tercera parte ofrecer una solución a los problemas que con ello se plantean. Semejante pretensión no es realizable en un solo artículo. Ya sería mucho si consiguiéramos agudizar la conciencia del problema y señalar la dirección en la que podría moverse una posible solución.

Enlazando con el último concilio hoy se habla con frecuencia de una teología de orientación histórico-salvífica[223]. Eso se corresponde con la reflexión sobre lo específico de la verdad salvífica, que la teología tiene el encargo de interpretar. Sin embargo, la expresión «historia de la salvación» resulta controvertida en varios sentidos; y la respetable dogmática histórico-salvífica en cinco volúmenes *Mysterium Salutis* muestra de qué maneras tan diferentes es entendida la expresión por los distintos autores que participan en ella[224]. En general, la actual teología sistemática parte, siguiendo al concilio, de los testimonios históricos de la revelación recogidos en la Escritura y la tradición. Que el concilio no pensaba en un positivismo y fundamentalismo bíblico se

advierte en que habla del misterio de Cristo, que atraviesa la entera historia de la humanidad. Desde ahí reclama una unión entre filosofía y teología más estrecha de la que existía en el esquema neoescolástico de infraestructura filosófica y supraestructura teológica[225].

De hecho, la exigencia de una teología histórico-salvífica ha llevado entretanto a una teología de orientación hermenéutica que parte de los fundamentos histórico-salvíficos y su viva transmisión eclesial, para luego traducirlos al hoy de las personas, del mundo y de la sociedad. Esto puede ocurrir de un doble modo: por la vía de una hermenéutica del sentido, de índole más idealista, o por la vía de una hermenéutica más intensamente referida a la praxis, como en la teología política y en la teología de la liberación, que deriva de ella. En ambos casos, la verdad es entendida en el sentido de la confirmación, de la verificación. Así, cabe hablar en conjunto de un cambio de paradigma desde una teología metafísicamente determinada a otra históricamente orientada[226].

El flanco abierto de esta teología hermenéutica es sin duda el problema de la verdad. Pues en ella los criterios de verificación histórica permanecen bastante vagos, ya que se le puede preguntar cuándo está confirmada una verdad: si cuando tiene éxito, cuando parece verosímil al mayor número posible de personas, cuando responde a las necesidades humanas (pero ¿a cuáles?) o cuando encaja en un marco ideológico dado de antemano. Nada de esto puede afirmarse en serio. Ni tampoco es lo que en general quiere decirse. Estos proyectos terminan las más de las veces en una suerte de método de correlación, o sea, el mensaje cristiano es puesto en relación con la pregunta humana por el sentido o con la cuestión de la justicia, la paz o la libertad. Con este método de correlación se retoma de forma nueva el tradicional método de la analogía, según el cual el misterio de la fe cristiana puede ser comprendido en mayor profundidad si se considera en analogía con el conocimiento natural[227]. Sin embargo, si se absolutiza este método, la verdad es instrumentalizada y entendida en último término como medio para afrontar la existencia y la contingencia. Y de ese modo se cuestiona la idea de la verdad como realidad previamente dada [*vorgegeben*] y confiada [*aufgegeben*] al ser humano, que además es vinculante para este y, precisamente por ello, lo libera.

En consecuencia, la teología orientada histórica o histórico- salvíficamente no puede arreglárselas sin un planteamiento metafísico u ontológico que penetre en el

ámbito de lo absoluto. Con todo, la teología, por mucho que suponga una metafísica, no supone una metafísica determinada. Está abierta a todo tipo de metafísica, que a su vez está abierta a la teología o a la dimensión teológica, o sea, a lo absoluto. En este sentido, en modo alguno está la teología ligada de una vez para siempre a la metafísica específicamente griega y su particular concepción de la verdad. Antes bien, se abre un amplio campo para la pluralidad filosófica y teológica, lo que tiene capital importancia en el contexto de la inculturación del cristianismo no solo en el ámbito del Tercer Mundo, sino asimismo en el ámbito de la transformada cultura moderna y tardomoderna de Europa.

Si preguntamos qué clase de metafísica resulta apropiada hoy a la teología en nuestro espacio cultural, me parece que se hacen patentes la aspiración permanentemente válida y el logro duradero de Karl Rahner y del camino que él le ha señalado a la teología. Desarrollando algunas ideas seminales de Tomás de Aquino, Rahner parte del punto de vista de la subjetividad moderna[228]. Este enfoque trascendental le lleva a poner de manifiesto la penetración en –y anticipación de– el misterio absoluto de Dios implícito en todo acto de conocimiento y libertad y mostrar así la contingente y libre revelación de Dios como aquello que es necesario, en el buen sentido de esta palabra, para el ser humano. Así pues, partiendo de la subjetividad moderna, habría que replantear la antigua problemática metafísica y elaborar nuevas categorías para la teología. Ahí veo yo la trascendental relevancia de la obra de Karl Rahner para una teología actual.

Expresar reservas respecto al desarrollo concreto de dicho enfoque en absoluto menoscaba su trascendencia. Tales reservas conciernen no solo a la interpretación de Tomás, sino sobre todo a la pregunta de si Rahner piensa consecuentemente hasta el final el enfoque trascendental, tal como después del idealismo ocurrió ya –de manera diferente en cada caso– en las filosofías tardías de Fichte y Schelling, así como en Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey y Heidegger. De uno u otro modo, en todos estos pensadores posidealistas se manifiesta en la reflexión lo inmemorial, la indeducibilidad y facticidad histórica de la realidad[229]. En Karl Rahner, en cambio, mucho permanece abierto en lo tocante a la relación de trascendentalidad e historia, lo que repercute en la aplicación del método trascendental a la teología, que tiene un especial interés en esta relación. No siempre consigue Rahner salvaguardar la indeducibilidad y singularidad

histórica de la verdad revelada, por mucho que, como es natural, quiera hacerlo. Con todo, me parece en principio que el método trascendental es la única posibilidad, bajo los supuestos del pensamiento moderno, de abrir intelectualmente la pregunta por lo absoluto, planteándola de forma tal que se evite toda apariencia de heteronomía. Pues si no quieren hacerse sospechosas de tutelaje heterónomo, la teología y la predicación eclesial deben mostrar que el ser humano existente en la sociedad y la historia es el ser capaz de responder a la verdad incondicional, el ser que solo alcanza su realización acogiendo tal verdad en el único modo adecuado a ella, a saber, en libertad.

Así pues, el método trascendental, partiendo de la experiencia histórico-salvífica y su transmisión lingüístico-institucional a través de la comunidad eclesial de fe, pregunta por la condición *a priori* de estas y por su validez incondicional. Con ello no persigue tanto una deducción apriorística de contenidos cuanto la reducción trascendental de los contenidos históricamente dados a su incondicional fundamento de validez[230]. En teología, este fundamento al que remiten la experiencia histórica y su comunicación es la verdad de Dios que se autocomunica o, equivalentemente, la libertad de Dios en amor de autodonación como sentido último del ser, lo cual significa: como verdad última e incondicionada de toda realidad. De esta verdad puede mostrarse que solo ella se corresponde con el anhelo de libertad humana y lo colma con creces.

Estas tesis precisan, por supuesto, de una cuidadosa y matizada fundamentación en detalle, lo que no es posible hacer en unas cuantas frases. Así, en el presente contexto tendrá que bastar, por lo que a la fundamentación filosófica se refiere, con remitir a las conocidas reflexiones de Hermann Krings[231]. Por lo que concierne a la fundamentación teológica, realizaré un par de observaciones sobre el enfoque de la Escuela Católica de Tubinga.

La Escuela Católica de Tubinga parte de que el cristianismo es una religión revelada positiva e histórica. De ahí que se califique con razón de teología históricamente orientada. Sin embargo, no persigue una reconstrucción histórico-«arqueológica» del origen. Antes bien, desde el principio fue consciente de que el origen no puede separarse de la historia de su repercusión y atestiguación [*Wirkungs- und Bezeugungsgeschichte*], o sea, de su permanente presencia en la fe de la Iglesia. En consecuencia, esta teología es, justo como teología histórica, también teología eclesial. Está vinculada a la comunidad de comunicación que es la Iglesia y quiere interpretar la

memoria de la Iglesia, en la que el origen está de continuo presente. Decisivo es, sin embargo, el hecho de que los tubingueses no se quedan en esta dimensión histórica, en la actualización para nuestro hoy de lo ocurrido en el pasado. Los tubingueses no habrían estado a la altura del pensamiento de su tiempo si no se hubiesen preocupado por la inteligibilidad de la historia o, como también podríamos decir, por la verdad de lo históricamente atestiguado y, por ende, por su comunicabilidad universal. Así, la teología de la Escuela de Tubinga es conocida con razón por la unidad de su método histórico y sistemático[232].

El principio constructivo para la demostración de la verdad intrínseca de la revelación reza en Johann Sebastian Drey y Johann Baptist von Hirscher: el reino de Dios[233]. Esta idea es, por su estructura, una idea verdadera de la razón. Como anteproyecto e idea directriz (idea regulativa) está implantada en la razón misma. Pues la historia entera es movida por la pregunta por el sentido, por la pregunta por la unidad y totalidad de la historia. Esta pregunta por el todo es, como siguiendo a Wilhelm Dilthey recientemente ha señalado en especial Wolfhart Pannenberg, la condición trascendental de la historia[234]. Según los tubingueses, ahí resplandece en la historia la idea de Dios connatural al ser humano. Esta idea de Dios connatural al ser humano, que está cerrada para el hombre que no confía más que en sí mismo, se abre mediante la revelación histórica. De este modo, la razón llega, por así decir, a su propiedad cuando acoge el mensaje del reino de Dios, del reino de gracia, justicia y paz que, como don de Dios, más aún, como la realidad divina misma, quiere venir a nosotros.

Esta congruencia entre verdad racional y verdad revelada la califica Drey de racionalismo teológico[235]. Esto resulta, sin duda, problemático. Más tarde, Johannes Evangelist von Kuhn explicó de forma más precisa y matizada la relación entre verdad racional y verdad revelada. Según Kuhn, la revelación sobrenatural enlaza con la revelación natural, en parte restaurándola mediante la eliminación del error y los oscurecimientos, en parte desarrollando, elevando y perfeccionando lo que ya en esta última se halla fundamentado y expuesto en sus rasgos más generales[236]. Así, la verdad revelada determina de manera concreta la ilimitada pero también indeterminada apertura de la razón[237]. En consecuencia, la verdad teológica es –así cabría interpretar sintéticamente a Kuhn– la determinación por la gracia de la indeterminada apertura de la razón humana y de la búsqueda humana de la verdad.

IV. Tesis conclusivas sobre la concepción teológica de la verdad

La exposición de la comprensión de la verdad en la tradición teológica y la apenas esbozada articulación de la misma en el contexto del pensamiento moderno nos permiten extraer algunas importantes consecuencias para la concepción teológica de la verdad. Ahora, para concluir, vamos a presentarlas, aunque no podrá ser más que en forma de tesis.

1. Para el concepto teológico de verdad, de modo análogo a lo que Lorenz Bruno Puntel ha mostrado para la filosofía, la teoría consensual de la verdad y la teoría de la verdad como correspondencia, o sea, como *ad-aequatio* de *res* e *intellectus*, lejos de oponerse, forman una unidad[238]. Y lo mismo vale para la teoría coherencial de la verdad.

En primer lugar, la verdad teológica se da en el *consensus* de la Iglesia en cuanto comunidad de lenguaje y de fe. La teología encuentra ahí su punto de partida y su norma permanente, sin la cual sería en último término incapaz de hablar y comunicarse. La teología no tiene, sin embargo, su fundamento último en la autoridad de la Iglesia, sino única y exclusivamente en la autoridad de la verdad que Dios mismo es. Dios es el verdadero «asunto» de la teología, sin el cual esta deviene carente de fundamento y objeto y, por ende, superflua. Una teología que ya solo se preocupa de su relevancia intramundana se torna, cabalmente por eso, en último término irrelevante. El auténtico objeto de la fe y, con ello, la verdad de toda afirmación teológica radican en su referencia a Dios. *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*, «El acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la realidad que contiene»[239], dice Tomás de Aquino y, en consonancia con ello, asume la conocida definición de *articulus fidei*: *Perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*, «Una manera de percibir la verdad divina que nos orienta hacia esa verdad en sí misma»[240]. Este carácter teo-lógico de la verdad teológica no debe ser visto solo en su función afirmativa y fundamentadora. En él late asimismo un considerable potencial crítico. Pues, en la medida en que coloca todas las pretensiones históricamente condicionadas bajo la norma de lo incondicionado de la verdad que Dios mismo es, le compete una función crítico-liberadora frente a las absolutizaciones ideológicas. Justo en cuanto ciencia teológica es la teología una ciencia crítica.

En tanto en cuanto interpreta las múltiples verdades transmitidas históricamente en su correspondencia (*correspondentia*, *adaequatio*) con la única verdad de Dios o, lo que viene a ser lo mismo, las comprende como explicitación de la única verdad de Dios, la teología concibe esas verdades en su relación intrínseca; y solo en la medida en que los distintos enunciados de fe son entendidos en conexión con todos los demás, resplandece la coherencia intrínseca de la fe y su verdad interior deviene «verosímil». La teología habla aquí de la *analogia fidei*, del *nexus mysteriorum*[241] y de la *hierachia veritatum*[242]. Así pues, por lo que respecta al contenido, la preocupación de la teoría coherencial de la verdad ha sido tenida siempre en cuenta en la teología. Fundamental para ello es, sin embargo, la clásica teoría de la adecuación, según la cual la verdad teológica consiste en la correspondencia del testimonio dado de la revelación y la fe con la verdad de Dios, que es, por su parte, la verdad definitiva de la realidad.

2. En virtud de su relación con la verdad que Dios mismo es, la verdad teológica no es una verdad particular, sino universal. Es la verdad sobre la realidad en su conjunto; a su luz se hace patente el destino último del mundo y el ser humano. Por eso, el concilio Vaticano II habla de que, en Jesucristo, Dios no solo se ha autorrevelado a los hombres, sino que también ha manifestado el hombre al propio hombre; únicamente en Jesucristo se esclarece sobre todo el enigma del dolor y la muerte, que al margen del Evangelio nos resulta abrumador[243]. De ahí que la teología histórico-salvíficamente fundamentada, en cuanto exégesis de la Escritura y la tradición, siempre sea también exégesis del mundo y, en esa misma medida, visión cristiana del mundo, en el sentido que Romano Guardini da a esta expresión. Formulado de manera más teológica: la historia de la salvación revela el mundo como creación, como mundo alienado por el pecado y como mundo orientado en la esperanza a su consumación. O diciéndolo esta vez con el último concilio: la predicación y la teología son también interpretación profética de los «signos de los tiempos». La teología de la liberación señala con razón que esto debe ser entendido no solo teórica, sino prácticamente, en el sentido de que la verdad sobre el mundo y el hombre debe destapar asimismo la mentira, que consiste en la opresión y el menosprecio prácticos de la dignidad humana.

Por eso hay que superar, como apunta el concilio Vaticano II, una angosta teología histórico-salvífica en beneficio de una comprensión del misterio de Cristo, que atraviesa toda la historia. En último término, esto únicamente es posible con ayuda de categorías

metafísicas. Solo con ayuda de estas se puede no solo afirmar, sino también fundamentar la pretensión universal de Jesús de Nazaret. Toda jesulogía sin cristología resulta insuficiente a este respecto. Ciertamente, también vale a la inversa que la verdad que la ha sido confiada a la teología es, por su parte, la única que revela la esencia y el sentido del ser humano y del mundo y que, en esa misma medida, no solo supone el pensamiento metafísico, sino que también lo inspira. Este carácter revelador de realidad de la verdad de fe le confiere, a su vez, credibilidad y fuerza de convicción a la fe.

3. Tanto el carácter eclesial y teologal de la verdad teológica como su carácter universal llevan a una comprensión histórica, adecuadamente entendida, de esa verdad. Con ello estamos aludiendo a un tema amplio, a un problema difícil, en modo alguno ya resuelto. Por eso, a continuación me circunscribo a un par de formulaciones en forma de tesis, que, más que resolver el problema, lo glosan:

a) La verdad teológica es histórica en la medida en que reflexiona sobre la memoria histórica de la Iglesia. «La verdad de la fe está ligada a su caminar histórico a partir de Abrahán hasta Cristo y desde Cristo hasta la parusía. Por consiguiente, la ortodoxia no es asentimiento a un sistema, sino participación en el caminar de la fe y, de esta manera, participación en el yo de la Iglesia, que subsiste a través del tiempo y que es el verdadero sujeto del credo»[244]. La transmisión eclesial de la fe no solo es doctrina, sino sobre todo vida. Acontece en todo lo que la Iglesia hace en la predicación, la liturgia y la diaconía, en todo lo que ella es como testigo y signo de la salvación para el mundo. También en este sentido tiene la verdad teológica no solamente una dimensión teórica, sino asimismo una dimensión práctica, que le es inherente.

b) La verdad teológica es histórica en tanto en cuanto, para enunciar la verdad eterna, tiene que recurrir a formas de enunciación, conceptos, imágenes y símbolos históricos y a su fuerza enunciativa históricamente condicionada y limitada. La teología piensa desde y hacia la verdad de Dios, pero no puede ponerse en el lugar de Dios. También ella tiene el todo solo en fragmento. Por eso, cuanto más deviene hoy la Iglesia en concreto Iglesia universal y más se expande fuera del espacio cultural occidental-europeo, tanto más depende de afirmaciones pluriformes de la única verdad de fe. Pero tal legítima –más aún, necesaria– pluriformidad, que comporta riqueza y plenitud y, por ende, verdadera catolicidad, debe distinguirse de un pluralismo de enunciados contradictorios entre sí, que diluye la identidad de la Iglesia.

c) La verdad teológica es histórica en tanto en cuanto se halla referida a situaciones diferentes e históricamente cambiantes, que siempre representan un desafío para ella. En efecto, tiene que interpretar los históricamente cambiantes «signos de los tiempos» y, escuchando las preguntas de la época, avanzar hacia una comprensión más profunda de la verdad revelada de una vez por todas. De ahí que los enunciados teológicos siempre deban ser interpretados teniendo también en cuenta el contexto de historia de la cultura, historia social e historia del espíritu en el que se insertan. Por eso, junto a los métodos de la historia del espíritu, también los métodos de la crítica de las ideologías poseen un lugar legítimo en teología.

Todas estas formas de historicidad y muchas otras se diferencian, sin embargo, esencialmente de la historicidad en la que solo el ser humano es creador de su sentido. Son del todo distintas de una comprensión relativista de la verdad[245]. La teología cristiana parte de que en la palabra histórica humana nos sale al encuentro la palabra de Dios pronunciada de una vez para siempre, que perdura y cuya verdad, por ende, es una y la misma en todas las épocas. Con todo, el problema que late en estas distinciones no ha sido abordado hasta ahora en grado suficiente ni por la teología ni por la filosofía.

4. La relación entre la historicidad humana y la verdad eterna de Dios se cuenta entre los problemas fundamentales de la teología contemporánea, más aún, quizá sea el problema fundamental de esta. Para la fe cristiana se trata en último término de un problema que solo puede resolverse cristológicamente. Pues en toda su historicidad la verdad teológica está determinada por el carácter definitivo del acontecimiento Cristo, que es la verdad en persona. Esta estructura cristológica de la verdad teológica, según la cual esta es «sin mezcla ni separación» totalmente humano-histórica y totalmente eterno-divina, se funda a su vez, como ha puesto de relieve sobre todo Hans Urs von Balthasar, en su estructura trinitaria. La unidad y diferencia en Jesucristo tiene su fundamento trascendental-teológico último, su condición última de posibilidad en la unidad y la diferencia existentes en Dios mismo. En efecto, la única naturaleza y verdad eterna de Dios tan solo existe de forma concreta en tres hipóstasis diferentes, relacionalmente referidas unas a otras. Así pues, la verdad eterna de Dios conjuga en sí unidad y diversidad. Ella es, en sí, acontecimiento y diálogo. Por eso, la empresa propiamente especulativa de la teología consiste en interpretar la historia de la salvación que alcanza su cima en Jesucristo con la vista puesta en su fundamento teológico, en el misterio del

Dios uno y trino. La doctrina de la Trinidad deviene así gramática y suma de una teología entendida de forma verdaderamente teológica. Ella es la auténtica teo-lógica, la verdadera lógica de la teología[246].

5. En la *reductio in mysterium* puede y debe retomar, precisamente hoy, de modo nuevo la teología la preocupación de la teología negativa. En efecto, la doctrina trinitaria, rectamente entendida, no es un indiscreto estar al corriente de los misterios íntimos de Dios, sino una reflexión sobre el misterio, siempre mayor, del amor autodonativo de Dios. Sin embargo, justo por eso, la teología negativa cristianamente entendida no terminará, a diferencia de las principales religiones orientales, en un callado sumergimiento en el misterio, sino que se autotrascenderá en la adoración del misterio personal del amor. La reflexión sobre el carácter científico de la teología y de la verdad teológica incluye, por tanto, el descubrimiento y redescrubrimiento de su dimensión espiritual y mística. Eso es lo que en el fondo querían decir los teólogos altomedievales, sobre todo los de la corriente agustiniano-franciscana, cuando hablaban del carácter práctico de la teología. Para ellos, la verdad de la teología no era en último término solo ciencia, sino también –e incluso antes de nada– sabiduría. De la teología como sabiduría y ciencia vale también hoy que comienza por el profundo respeto a Dios, el Señor (cf. Sal 110,10; Prov 1,7), y lleva a la fe, la esperanza y la caridad, sin las cuales sería cháchara vana, metal que resuena o platillo estruendoso (cf. 1 Cor 13,1s). Quien conozca por experiencia personal el actual quehacer teológico sabrá que no faltan razones para acentuar esto, pero también que aquí radica un enfoque esencial para la renovación de la teología y su concepción de la verdad.

5.
La praxis científica de la teología

I. El problema teoría-praxis en teología

1. El triple Sitz im Leben (lugar existencial)

La pregunta por la relación entre teoría y praxis nos introduce de lleno en el actual debate de la teología, en sus tensiones, pero también en sus confusiones. La relación entre teoría y praxis se concibe habitualmente como relación entre vida vivida e ideas abstractas. Entendida así la relación entre teoría y praxis, este capítulo gira en torno a la pregunta: ¿cómo funciona la teología en concreto? ¿Cómo se hace teología? Tal planteamiento es ingenuo solo en apariencia. Desde un punto de vista epistemológico, resulta en realidad muy adecuado. Epistemólogos como Thomas Kuhn, Stephen Toulmin y otros han mostrado que, en cierto sentido, la ciencia es ante todo una suerte de artesanía que se aprende de forma práctica de un maestro y se ejerce según modelos y reglas acreditados y universalmente reconocidos[247]. De otro modo, Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl llamaron la atención sobre el estrecho entrelazamiento de la ciencia con el mundo de la vida. Así pues, la ciencia debe ser considerada en primer lugar desde su *Sitz im Leben* (lugar existencial)[248]. Las teorías científicas aparecen solo en un segundo momento como reflexiones *a posteriori*. Sobre supuestos, normas y criterios inmanentes de la praxis científica únicamente se reflexiona cuando una praxis determinada entra en crisis.

Todo esto vale de manera especial para la teología, que se entiende a sí misma como ciencia eclesial de la fe. En efecto, la teología no es un añadido extrínseco y en el

fondo prescindible a la fe ni tampoco una empresa ociosa. Antes bien, se funda en la inteligibilidad intrínseca del acto de fe. La fe cristiana es esencialmente fe entendida por el hombre y, en este sentido, teología originaria. La fe creída en la Iglesia y transmitida por la Iglesia tampoco consiste solo, ni siquiera en primer lugar, en enunciados doctrinales, sino en una praxis de fe vivida y vivamente atestiguada. Asumiendo el concepto de tradición de Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Maurice Blondel y otros, afirma el concilio Vaticano II: «De esta forma la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree»[249].

En esta fe vivida y vivamente atestiguada tiene la teología su *Sitz im Leben* (lugar existencial) en un triple sentido:

1.1. La teología como reflexión sobre el anuncio de la fe

Es tarea de la Iglesia dar razón (*apología*) de la esperanza que albergamos en nosotros (cf. 1 Pe 3,15). Esto vale tanto *ad extra* como *ad intra*. *Ad extra*, la teología tiene que defender la fe y al mismo tiempo hacerla comunicable. *Ad intra*, debe contribuir a la «edificación» de la Iglesia en la fe. Según Buenaventura, el objetivo de la teología es poner en evidencia a los adversarios de la fe, fortalecer en la fe a los débiles y alegrar a los perfectos en la fe[250].

El nexo entre anuncio y teología se puede mostrar también históricamente. En efecto, los orígenes de la teología se encuentran no en vano en los *didáskaloi* neotestamentarios, que seguramente desempeñaban una suerte de función catequética, así como en los apologetas protocristianos (Justino y otros) y en las escuelas catequéticas (Clemente de Alejandría, Orígenes). La mayoría de los teólogos sobresalientes de la Iglesia antigua eran a la vez obispos, a quienes correspondía de manera especial la tarea de predicar. El surgimiento de una teología científica en sentido propio en el siglo XIII se debió de nuevo a un *réveil d'evangélisme*, a un despertar de la evangelización (Marie-Dominique Chenu), tal como se plasmó en el movimiento de predicadores de las órdenes mendicantes, esto es, franciscanos y dominicos[251]. El nexo entre predicación (homilía) y teología fue afirmado oficialmente por el concilio Laterano IV (1215) y el concilio de Trento. El Lateranense IV decreta el nombramiento de predicadores, sobre todo de maestros en teología, en las iglesias catedrales[252]. El Tridentino retomó esta

disposición; pero por lo demás, caracterizó el anuncio del Evangelio como la principal tarea de los obispos[253]. El nexo entre predicación y teología se hizo valer con énfasis aún mayor en las Iglesias protestantes. En efecto, estas se entendieron a sí mismas, con intención polémica, como Iglesias de la palabra. Así, las escuelas monásticas y catedralicias medievales se convirtieron en seminarios de predicadores. En la neo-ortodoxia protestante de nuestro siglo, en la teología dialéctica (en especial Karl Barth), que no en vano se denomina también teología de la palabra, y en la teología hermenéutica (sobre todo Gerhard Ebeling), el lugar de la teología se situó de manera del todo programática en el camino «del texto a la homilía». Karl Barth afirma: «La teología dogmática es preparación para la predicación eclesial; formula las frases sobre las que hay que reflexionar antes de que esta formule las suyas»[254]. Así pues, la teología es entendida aquí como responsabilidad sobre el testimonio público de la fe que se le ha encomendado a la Iglesia. La teología debe dar razón (*apología*) del vínculo de esta predicación con el Logos, acompañar a esa predicación críticamente en lo relativo a su conformidad con el Logos y al mismo tiempo facilitar su comprensión por el logos humano. La teología es servicio a la tarea anunciadora de la Iglesia.

1.2. La teología como liturgia pensada

La Iglesia no solo anuncia la salvación acaecida en Jesucristo, sino que la celebra y la comunica en sus sacramentos, en especial en la eucaristía. Los sacramentos son corporeizaciones simbólico-reales de la palabra. De ahí que en todos los sacramentos un acontecimiento verbal sea el alma del sacramento (*forma sacramenti*). Su celebración está inserta en una liturgia de la palabra. Son *sacramenta fidei*. No solo suponen la fe, sino que dan testimonio de ella y la fortalecen[255]. Así, la catequesis del bautismo y la homilía se orientan especialmente a la eucaristía. Sin embargo, la liturgia no se limita a ser una aplicación o realización de la palabra de Dios; también es fuente de la fe y de la teología. Este último punto de vista lo expresa el antiguo principio: *Legem credendi lex statuat supplicandi*, «La ley de la oración establece la ley de la fe»[256].

También esta comprensión litúrgica de la teología puede ser históricamente documentada. En el Nuevo Testamento, muchas fórmulas confesionales tienen carácter litúrgico; guardan a menudo relación con el bautismo y la eucaristía[257]. Esto vale del llamado credo apostólico, que es una confesión bautismal de fe, y asimismo del credo

nicenoconstantinopolitano, que sigue siendo hasta hoy el credo oficial de la misa. Ambos símbolos de la fe expresan ya reflexión teológica y constituyen a su vez la base de la teología, que tiene como principios suyos los distintos *articuli* de estos credos. La teología es, pues, liturgia pensada. Esta concepción siguió vigente durante largo tiempo, sobre todo en la teología monástica, donde la instrucción teológica se integra en el ritmo de la escucha litúrgica. Y continúa viva en la actualidad en la teología ortodoxa y, en parte, en la anglicana. En la teología católica, sobre todo Odo Casel intentó desarrollar la teología en conjunto como teología sacramental[258]. El concilio Vaticano II volvió a acentuar con énfasis la referencia litúrgica de la teología[259].

El *Sitz im Leben* litúrgico de la teología muestra una vez más que la teología se enraíza en lo que es el origen y centro de la Iglesia. Como liturgia pensada que es, no debe entenderse solo en su dimensión horizontal. No es solo servicio a la búsqueda de sentido del ser humano. Como discurso sobre Dios, tiene también una dimensión doxológica. Por eso, la dedicatoria que antaño y en ocasiones también hoy algunos teólogos incluyen en sus obras: *Ad maiorem Dei gloriam*, es algo más que una mera fórmula piadosa.

1.3. El carácter pastoral de la teología

El sujeto de la fe no es el individuo aislado, sino el individuo en el seno del englobante «nosotros» de la comunidad eclesial de fe. El credo de la Iglesia expresa, por eso, no solo la piedad privada y las experiencias de fe privadas del individuo, sino la fe común, pública y vinculante de la Iglesia. De ahí que tenga un carácter institucional, al igual que la teología que lo interpreta. Lo que persigue es la edificación de la Iglesia, entendida en el originario sentido bíblico de la expresión.

Ya el Nuevo Testamento menciona juntos a «pastores y maestros» (cf. Ef 4,11) y ofrece, desde el punto de vista exegético, buenas razones para suponer que se trataba de las mismas personas[260]. Así, en la Iglesia antigua numerosos obispos eran a la vez destacados teólogos. En la literatura epistolar patrística, las decisiones disciplinarias o pastorales con frecuencia dejan paso de manera casi imperceptible a reflexiones sobre la fe, y viceversa. En los sínodos y concilios, los enunciados confesionales teológicos y la disciplina eclesiástica (anatemas) están estrechamente unidos. Para la escolástica medieval, el *Decretum Gratiani* constituía todavía una fuente importante. El sentido

pastoral de este entrelazamiento de dogma y ordenamiento jurídico lo expresan el concilio Lateranense IV y el concilio de Trento. En ellos, la predicación y la teología son vistas bajo el aspecto de la *cura animarum*[261]. La diferenciación y disociación moderna de las distintas disciplinas teológicas también aconteció en parte desde un punto de vista práctico-pastoral. Así, la actual teología moral, como disciplina autónoma, tiene sus raíces, entre otras cosas, en la casuística de la confesión[262]. Durante el reinado de la emperatriz María Teresa de Austria surgió una teología pastoral autónoma a consecuencia de una reforma de los estudios teológicos, que, en el espíritu del catolicismo ilustrado, colocó en primer plano la «relevancia práctica»[263]. Por último, Friedrich Schleiermacher determinó la teología entera desde la tarea del gobierno de la Iglesia, que en él debe ser entendida, sin embargo, en un sentido muy abarcador. El concilio Vaticano II asumió estas ideas y habló del carácter pastoral de la teología en su conjunto[264].

Entretanto, «pastoral» se ha convertido en una palabra de moda, con la que con bastante frecuencia se intenta justificar justo aquello que teológicamente solo se puede decir o hacer con mala conciencia. En consonancia con esto, el discurso [*Rede*] –a veces habría que decir más bien cháchara [*Gerede*]– sobre el carácter pastoral de la teología desemboca a menudo en una teología que no se toma suficientemente en serio sus propios principios ni concede suficiente importancia a la precisión de sus conceptos. Si se entiende el término «pastoral» como es debido, una teología pastoralmente orientada no tiene por qué ser, sin embargo, menos científica que cualquier otra teología; antes al contrario, debe serlo más y en mayor profundidad. Para ser más exactos, habría que decir que el carácter pastoral de la teología puede y debe convertirse en punto de partida de una renovada fundamentación epistemológica de la teología. Eso es lo que intentaremos desarrollar a continuación. Antes de nada, cabe afirmar a modo de síntesis: la teología tiene su *Sitz im Leben* en el triple oficio de la Iglesia: el profético, el sacerdotal y el pastoral. La teología brota de estas tres realizaciones vitales, esenciales para la Iglesia, y tiene que estar a su servicio.

2. La praxis en el sentido de la teología moderna

El problema teoría-praxis es un antiguo problema de la teología[265]. La problemática actual comienza con Duns Escoto. Pues es él quien introduce en el uso lingüístico latino

el término *praxis*, originariamente griego, y formula la pregunta que luego se planteará con frecuencia: *Quid sit praxis?*, «*¿Qué es la praxis?*»[266]. Más importante es el hecho de que él determina unilateralmente como práctica la finalidad de la teología. Eso tendrá en la Modernidad consecuencias de largo alcance. Pues con ello se insinúa ya un giro antropológico en la teología. Ahora, la doctrina de la fe se articula unilateralmente en su relevancia para la salvación del ser humano. La definición que Lutero y Melanchthon hacen de la teología como ciencia práctica se mueve en esta tradición y la radicaliza. En primer plano ya no está la esencia de Dios ni Jesucristo ni la gracia, sino su relevancia para nosotros. Este planteamiento ha influido de las más diversas maneras en nuestro siglo. Vistas las cosas en conjunto, cabe distinguir tres formas distintas, en cada una de las cuales la pregunta por la relevancia se plantea diversamente.

2.1. Teología trascendental

En la teología católica, esta pregunta se asume como un elemento más. Ya el concilio Vaticano I afirma que la teología solo puede alcanzar una cierta comprensión de la fe poniendo a esta en relación con el fin último del ser humano[267]. Eso llevó primero a comienzos de nuestro siglo a que la teología dogmática pusiera de manifiesto el valor existencial de cada dogma. Análogamente, hoy se intenta desplegar la fe en el marco de la pregunta humana por el sentido. Este giro antropológico encontró una sorprendente confirmación en el concilio Vaticano II, sobre todo en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, y en mayor medida aún en la encíclica *Redemptor hominis* (1979)[268]. Aquí tienen su punto de arranque los distintos proyectos de teología trascendental, tal como fueron propuestos por Karl Rahner y Bernard Lonergan. Para Karl Rahner, el ser humano, como «oyente de la palabra»[269], no es solo el fin de la teología, sino también su supuesto previo. La comprensión del misterio trascendente de Dios tiene como condición de posibilidad la estructura mistérica trascendental del hombre. Para Bernard Lonergan, la conversión subjetiva y el amor a Dios se convierten realmente en un criterio metodológico fundamental de la teología[270].

2.2. Función exoneradora

En la medida en que la razón teórica fue encontrando dificultades en el curso de la Modernidad, la acentuación de la relevancia práctica de las afirmaciones teológicas asumió una cierta función exoneradora [*Entlastungsfunktion*]. Pudo ser incluso

expresión de un repliegue o una excusa. De este modo, la filosofía de Kant, que negaba a la razón teórica la posibilidad del conocimiento de Dios, pero elevaba tal posibilidad a postulado de la razón práctica, influyó en la teología liberal y también en parte en el llamado modernismo. El vaciamiento cognitivo y la modestia de la teología –y la crítica de ahí resultante al carácter objetivador de los enunciados dogmáticos– se prolongaron luego en la teología existencial. Piénsese sobre todo en la definición que Herbert Braun hizo de Dios como una suerte de humanitarismo y como el origen de mi andar inquieto de un lado para otro[271]. Esfuerzos análogos se encuentran en las corrientes no cognitivas de la filosofía analítica del lenguaje: Dios como expresión de un estilo de vida agápico. Aquí, las afirmaciones teológicas son entendidas nada más que como «cifras», como «impulsos». No tienen sentido teórico, sino ya solo sentido práctico[272].

2.3. Teología política

Contra el repligue en lo personal y lo privado protestan la teología política y la teología de la liberación. Ambas quieren hacer valer de nuevo el carácter público y político del lenguaje simbólico de la Biblia (reino de Dios, justicia, paz, pueblo) y con ese fin retoman el problema teoría-praxis. Como enseguida veremos con mayor claridad, eso está justificado. Este intento se torna problemático, sin embargo, cuando –y en la medida en que– ello acontece siguiendo de forma más o menos crítica la relación marxista o neomarxista de teoría y praxis. Así entendida, la teología no solo tiene que interpretar la realidad del hombre y del mundo, sino que sobre todo debe transformarla. Bajo esta perspectiva, el mundo no es una manifestación vestigial de la realidad divina. Tampoco es el mundo secularizado, en el que Dios está oculto. Es el mundo alienado mediante estructuras injustas y opresoras, un mundo en el que Dios únicamente puede hacerse de nuevo experimentable en virtud del proceso de liberación. La teología se entiende a sí misma, en consecuencia, como teología crítica de la praxis social de la Iglesia o del pueblo. Esta definición ha determinado también de forma perdurable la reciente teología práctica. El *Sitz im Leben* y el destinatario de esta teología no es ya primordialmente la praxis pastoral intraeclesial ni el debate académico, sino la sociedad, con independencia de a qué se aluda exactamente con este término. Ello ha ocasionado, según se asegura, un *déplacement* de la teología[273], un desplazamiento desde el gueto eclesial –real o imaginado– y la torre de marfil de la teología académica hacia los conflictos concretos del mundo actual y hacia una nueva y abierta comunicación universal.

Michael Theunissen ha señalado con razón que la gran estima en que tradicionalmente se tiene a la teoría se basa en que, en la concepción aristotélica, la teoría se dirige a lo que es, a lo inmutable y divino, mientras que la praxis guarda relación con lo mutable, con la acción humana[274]. La autosuficiencia de la teoría se correspondía con la autosuficiencia de lo absoluto. La acentuación de la praxis en algunas corrientes de la teología contemporánea significa, en cambio, que en último término la realidad está –en el sentido de Ernst Bloch y la Escuela de Fráncfort– inacabada y abierta y, por eso, depende de la praxis social para su realización. En el trasfondo de semejante relación de teoría y praxis se encuentra la visión marxista del mundo, según la cual el hombre y la sociedad humana se producen y perfeccionan a sí mismos. Salta a la vista que tal comprensión de la realidad resulta teológicamente inaceptable. Y los principales representantes de la teología política no la hacen suya; antes bien, la critican con rotundidad. La pregunta es, sin embargo, si la asunción de la terminología marxista no posee, pese a todas las buenas intenciones, su propia fuerza de gravedad o no puede al menos sino dar pie a considerables malentendidos.

Esta crítica no debe hacernos pasar por alto el grano de verdad que contienen la teología política y la teología de la liberación: la acentuación de la pretensión universal y, en consecuencia, también política de la fe cristiana. Cabalmente esta pretensión de universalidad es la que estuvo detrás de la formación de una teología científica. Una nueva fundamentación epistemológica de la teología puede empezar perfectamente por la dimensión práxica de la teología; sin embargo, desde allí tiene que avanzar hacia la dimensión ontológica.

3. Fundamentación epistemológica de la teología en el horizonte de la praxis

La filosofía reciente ha mostrado que todo conocimiento de la verdad acontece en y a través del lenguaje. Pero el lenguaje está siempre al servicio del entendimiento entre las personas[275]. La comunicación dentro de una comunidad de lenguaje es, por consiguiente, condición de posibilidad del conocimiento de la verdad. Aristóteles denomina «praxis» a tal comunicación[276]. Sin embargo, no podemos quedarnos en esta dimensión práctica, esto es, intersubjetiva y comunicativa de la verdad. En efecto, las personas se entienden en la medida en que se entienden sobre algo, y se entienden sobre algo en tanto en cuanto se entienden entre sí. En este punto, el nuevo concepto de verdad

elaborado desde el punto de vista de la teoría de la comunicación se abre a la comprensión tradicional de la verdad como correspondencia entre el intelecto humano y la realidad objetiva. Ambos conceptos de verdad no se contraponen; antes bien, se presuponen recíprocamente[277]. La praxis necesita, pues, de la teoría, del conocimiento de lo que es; pero la teoría debe acreditarse en la praxis, o sea, en la creación de intersubjetividad.

Esta dialéctica de teoría y praxis tiene consecuencias para –y está abierta a– la problemática teológica[278]. Pues toda comunidad de comunicación concreta es ante todo una comunidad particular de lenguaje. Sin embargo, en virtud de su referencia a la verdad de lo real es tendencialmente universal. Pues la verdad presupone, conforme a su pretensión, que es perceptible por todos y válida para todos. Toda comunicación particular anticipa, en consecuencia, una comunicación universal. Y todo conocimiento particular de la verdad, en virtud de que anticipa una comunidad universal de comunicación, se encuentra ya siempre en el horizonte de la pregunta por la salvación escatológica, que en el lenguaje de la Biblia se designa con el término *šalom*.

Por tanto, la teología puede enlazar con la dialéctica de teoría y praxis. Además, está en condiciones de mostrar que semejante reconciliación universal solamente es posible desde Dios, la verdad y realidad absoluta y omniabarcadora. Aquí no podemos desplegar en detalle estas conexiones. En el presente contexto, de todo lo dicho resulta lo siguiente: la comunidad de lenguaje y comunicación que llamamos Iglesia es condición indispensable del conocimiento teológico de la verdad. A la inversa, solo la verdad de la salvación, conocida en la fe, posibilita y fundamenta la Iglesia. Con ello, esta, en cuanto realidad particular, tiene al mismo tiempo una dimensión universal. Es sacramento, o sea, signo e instrumento de una reconciliación universal[279]. Para la cuestión que aquí nos ocupa, eso significa que la dimensión eclesial-pastoral, la dimensión política y la dimensión académica forman una unidad. Por eso carece de sentido yuxtaponer inconexos entre sí –o incluso contraponer– el lugar pastoral, el lugar académico y el lugar político de la teología. El problema teoría-praxis de la teología tiene que ser abordado desde estos tres puntos de vista.

Lo dicho hasta ahora resulta de consideraciones generales. Ahora bien, lo distintivamente teológico consiste en que la Iglesia, a diferencia de otras comunidades de comunicación, parte en la fe de que la reconciliación universal no es tan solo una

realidad aún pendiente, sino que ya ha irrumpido de una vez para siempre en Jesucristo y a través de la Iglesia, el sacramento de la unidad, está ya seminalmente presente –por la fuerza del Espíritu Santo y bajo las condiciones de un mundo aún irreconciliado– en la historia. De ahí que la pregunta rece: ¿cómo puede transmitirse tanto teórica como prácticamente esta pretensión escatológica del cristianismo bajo los supuestos del aún no plenamente manifiesto reino de Dios? Con ello queda planteado el problema del método teológico. No se suscita como un problema académico abstracto, sino como un problema que surge del triple *Sitz im Leben* de la teología y que apunta a la transmisión concreta de la pretensión universal de la fe que allí se eleva.

II. Los métodos de la teología

1. El principio fundamental de una metodología teológica

Según Aristóteles, forma parte de la esencia del saber y de la ciencia no conocer solo sus objetos, sino también las causas de estos[280]. La ciencia [*Wissenschaft*] es saber [*Wissen*] que reflexiona sobre sí mismo. Es un saber que rinde cuentas de sí mismo y de sus razones. Tal ciencia requiere método. Por «método» se entiende un estar al tanto del camino adecuado, o sea, el camino que conduce a la meta del conocimiento de la verdad. Ya Aristóteles sabía que el método es algo más que una técnica científica y algo más que un procedimiento ordenado y planificado para alcanzar conocimientos fundados y coherentes sobre un determinado ámbito de realidad. El camino hacia la verdad (*méthodos*) no puede ser sino la verdad misma. Ya en la pregunta por la verdad debe la verdad preceder al investigador iluminándolo. De ahí que las preguntas metodológicas sean ya siempre preguntas objetivas. «Verdad y método» (Hans-Georg Gadamer) están, pues, entrelazados. En el fondo, el saber metodológico brota de la reflexión *a posteriori* sobre el camino de la verdad misma, de la reflexión sobre la autoexégesis histórica de la verdad. Aristóteles formula esto al comienzo de su metafísica con la famosa frase: «Al avanzar de este modo, el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando». O también: «Forzados una vez más… por la verdad misma, buscaron el principio siguiente»[281]. Así, el método es el recuerdo reflexivo del camino que la

verdad misma recorre con nosotros, pero también la indagación anticipatoria por ello posibilitada, el experimento del camino por el que ella misma nos guía.

En la teología, tal reflexión solo fue posible de modo consciente y explícito a partir del momento en que la teología se entendió consciente y explícitamente a sí misma como ciencia. Eso no ocurrió hasta la Alta Edad Media. Más aún, semejante reflexión solo pudo llevarse a cabo sistemáticamente a partir del instante en que las ciencias y, con ellas, la teología dejaron de definirse en primer lugar desde sus ámbitos objetuales y sus fundamentos metafísicos y pasaron a hacerlo desde sus respectivos métodos, con cuya ayuda investigan de manera reflexiva y sistemática determinados ámbitos objetuales; y ello no ocurrió hasta la Modernidad. Todos los elementos importantes del posterior debate metodológico de la teología fueron tendidos ya, sin embargo, en los tres primeros siglos. Pues la reflexión sobre lo específico de la fe y del conocimiento de la fe se hizo necesaria ya en la confrontación con el gnosticismo en los siglos II y III. A la sazón se perfiló también el enfoque básico de toda metodología teológica.

La idea más importante destilada en aquel entonces, fundamental para todo el desarrollo posterior, consistió en que la gnosis cristiana o, si se quiere, la intelección teológica de la fe supone la fe transmitida de la Iglesia. Esta posición fue defendida ya con gran firmeza por Ireneo, Tertuliano y Orígenes. Agustín plasmó luego la doctrina sobre la relación de fe y saber en el famoso dicho: *Intellige ut credas, crede ut intelligas*, «Entiende para creer, cree para entender»[282]. Agustín invoca para ello la conocida frase de Is 7,9, que en la traducción latina de la Septuaginta reza: *Nisi credideritis, non intelligetis*, «Si no creéis, no entenderéis». Con ello estaba preparando ya el principio de Anselmo de Canterbury, importante para la escolástica, que define la teología como *fides quaerenes intellectum*, «la fe en busca de intelección»[283]. Más tarde, la exposición de la fe eclesial supuesta por la teología se denominará «teología positiva» y el desentrañamiento más profundo de esa fe «teología especulativa».

Preguntémonos ahora cómo se produce en concreto el paso de la fe a la intelección. El documento fundamental de la fe de la Iglesia es, según los padres de la Iglesia y también los teólogos de la Alta Edad Media, la Sagrada Escritura. No en vano, hasta la Alta Edad Media la teología se entendía como exégesis de la Escritura, como *sacra pagina* o *sacra scriptura*. En esta exégesis, tanto los padres como los escolásticos se servían de las antiguas artes exegéticas, que en la temprana Edad Media se condensaron,

a imitación de las antiguas *artes liberales*, en el trivio: gramática, dialéctica y retórica. Sin embargo, más importante aún que estas artes exegéticas profanas era la exégesis tipológica, practicada ya en la propia Sagrada Escritura[284]. Este tipo de exégesis no debe confundirse con la exégesis alegórica, que atribuye a la Escritura un sentido distinto del originariamente pretendido. La exégesis tipológica de la Escritura se construye sobre el sentido literal o histórico. Pero este no es entendido solo según la letra, sino también en el Espíritu (cf. 2 Cor 3,6s). En tal exégesis espiritual, Adán deviene tipo de Cristo (cf. Rom 5,14); Israel, tipo de la Iglesia (cf. 1 Cor 10,6; Gal 4,21ss); todo el orden salvífico visible, «figura y sombra de lo celeste» (Heb 8,5). Así, la exégesis tipológica entiende el Antiguo Testamento como sombra del Nuevo y el Nuevo Testamento como figura de la Jerusalén celestial. La exégesis tipológica concibe, pues, el Antiguo y el Nuevo Testamento como una unidad y los interpreta con la vista puesta en Jesucristo (sentido alegórico). El misterio de Cristo, por su parte, revela al cristiano el sentido de ser cristiano en el seguimiento de Cristo (sentido moral). Al mismo tiempo anticipa la consumación escatológica de toda realidad (sentido anagógico). Esta doctrina del cuádruple sentido de la Escritura fue puesta posteriormente en verso:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia[285].

Una síntesis clásica de esta doctrina se encuentra en Tomás de Aquino[286].

La principal herramienta metodológica detrás de esta exégesis tipológica de la Escritura era la analogía de la fe (cf. Rom 12,3). Esta afirma que las distintas verdades salvíficas se corresponden e iluminan recíprocamente como imagen [*Bild*, también cuadro] y copia [*Abbild*, reproducción]. Esta doctrina de la analogía fue desarrollada desde muy pronto. Se buscaron en el conjunto de la realidad imágenes y símiles con los que entender más profundamente los misterios de la fe. Este pensamiento simbólico cobró relevancia en el siglo XII sobre todo en la teología de los victorinos y en el siglo XIII en la obra de Buenaventura.

Sin embargo, en la escolástica se fue imponiendo poco a poco un método argumentativamente deductivo[287]. Había sido preparado ya por Abelardo y Anselmo de Canterbury. Y terminó consolidándose por completo cuando Alberto Magno y Tomás de Aquino asumieron la concepción aristotélica de ciencia. Para Tomás, la teología es primordialmente una ciencia que extrae conclusiones. Así y todo, en su opinión, estas

conclusiones no deben llevar más allá del ámbito de la fe. Antes bien, deben mostrar la conexión intrínseca de los distintos enunciados de la fe con los artículos fundamentales del credo y, por ende, la lógica, estructura, coherencia e inteligibilidad internas de la fe. Así, también en Tomás es fundamental la analogía para el método teológico.

Ni histórica ni materialmente constituye la analogía un mero instrumento metodológico[288]. La doctrina de la analogía no es, en el fondo, sino la refleja interpretación conceptual de la estructura simbólica de la realidad y de la estructura metafórica del lenguaje. Esta doctrina parte de que todo ente individual, al igual que toda palabra concreta, tiene un exceso de significado sobre su significado particular y remite así al todo de la realidad. Platón caracterizó a la analogía como el más bello de todos los vínculos[289]. La analogía posibilita una concepción unitaria de la realidad, en la que se salvaguarda tanto la irreducible diversidad de los distintos ámbitos de lo real como su unidad abarcadora. Así, la analogía –que, por grande que sea la semejanza, quiere afirmar la siempre mayor desemejanza y que, por grande que sea esta, insiste en la correspondencia y la semejanza[290]– representa la interpretación abarcadora de la realidad, en cierto sentido la fórmula universal.

La analogía, que explicita el carácter simbólico de la realidad y del lenguaje humano, es la condición indispensable para que los acontecimientos individuales y, en especial, el lenguaje humano puedan ser portadores de la revelación divina. Que estos, en virtud de su carácter simbólico, pueden devenir portadores de revelación también significa, ciertamente, que los testimonios de la revelación recogidos en la Escritura y la tradición han de ser interpretados como símbolos o como imágenes y metáforas. Aquí, las palabras no denotan solo cosas; antes bien, las cosas señalan, a la manera de una profecía real, a otra realidad, en último término a la realidad de Dios y su definitiva e insuperable autorrevelación en Jesucristo, la imagen y el símbolo real de Dios por excelencia. Mediante la forma de pensamiento [*Denkform*] de la analogía es posible prevenir tanto el peligro del positivismo teológico, o sea, la mera acumulación de hechos, como el del doctrinalismo, que hace encajar a la fuerza los hechos en un esquema. La analogía concede espacio a la cuidadosa interpretación histórica concreta, abriendo al mismo tiempo –desde el dinamismo inherente al material teológico– un contexto sistemático, en el que todo es retrotraído al misterio de Dios en Jesucristo, en quien se nos revela de manera escatológica y definitiva el sentido de la realidad toda.

2. Diferenciación y disociación de los métodos teológicos en la Modernidad

La Modernidad supuso para la teología un cambio radical de las condiciones de intelección. Los fenómenos de disolución de la teología en la Edad Media tardía, la crítica de los humanistas al método escolástico y las vehementes diatribas de Lutero contra la escolástica hicieron necesaria una nueva fundamentación metodológica de la teología. A la obra de Melchor Cano *De locis theologicis* (1579) le corresponde una relevancia descollante para la nueva fundamentación de la metodología teológica[291]. Se basa en la doctrina medieval de los principios, en especial en la de Tomás de Aquino, pero está impregnada del nuevo espíritu humanista, del llamamiento *ad fontes* y de la incipiente conciencia metodológica moderna. Cano distingue diez *loci*, esto es, lugares o fuentes de fundamentaciones teológicas: la Sagrada Escritura, la tradición, la autoridad de la Iglesia católica, la de los concilios, la de la Iglesia romana, la de los padres de la Iglesia y la de los teólogos, además de los llamados lugares ajenos: la razón, la filosofía y la historia. Con ello tenemos en Cano por primera vez una metodología teológica sistemática. A diferencia de la posterior metodología neoescolástica, la de Cano es todavía muy abierta. Deja un gran margen de acción sobre todo a la teología positiva y a la consideración histórica de las fuentes, a la sazón aún incipiente.

Solo en la neoescolástica se estableció un orden riguroso entre los distintos *loci*, poniéndolos en relación con –y sometiéndolos a– el magisterio[292]. La teología parte ahora de la *norma proxima*, las afirmaciones autoritativas del magisterio; la Escritura y la tradición ya solo son *normae remotae*, al servicio de la fundamentación de las afirmaciones magisteriales. Los concilios, los padres de la Iglesia y los teólogos se convierten en formas de atestiguar la tradición. La exégesis y la historia de los dogmas, de la Iglesia y de la teología devienen así ciencias auxiliares de la dogmática, y la teología práctica se convierte en una ciencia aplicada de la dogmática y la teología moral[293]. Con ello, las *quaestiones* altomedievales dejan paso a las tesis neoescolásticas con las clásicas tres fases: exposición de la fe magisterialmente fijada; fundamentación de esta desde la Escritura y la tradición; comprensión especulativa con ayuda de conclusiones, que, más que introducir en la fe, llevan desde esta al ámbito de las opiniones teológicas más o menos vinculantes.

La reducción del más diverso material teológico a los axiomas fundamentales, los dogmas, debe ser vista en el contexto de la axiomatización y metodologización del

pensamiento moderno[294]. Es indicio de una conciencia reflexiva más elevada. De este modo se logró garantizar un espacio relativamente amplio para el debate teológico. Por otra parte, el método neoescolástico llevó, sin embargo, a un anquilosamiento de la teología. A consecuencia de su unilateral tradicionalismo magisterial se alejó de la tradición patrística y escolástica, considerablemente más viva y rica.

La recepción en la teología de los nuevos métodos históricos, que se efectuó solo poco a poco y en medio de dolorosas controversias, ocasionó una revolución de la idea de teología dominante hasta entonces. La Biblia comenzó a interpretarse como cualquier otro libro. La hermenéutica teológica practicada con anterioridad fue subordinada a una hermenéutica general. Así se llegó por parte protestante, en el pietismo y en la Ilustración, a una teología bíblica de propio derecho, emancipada de la dogmática, y a una investigación histórica autónoma[295]. También la teología puede aducir importantes logros históricos en los siglos XVII y XVIII (César Baronio, Luigi Antonio Muratori, Jean Hardouin, Giovanni Domenico Mansi, Johannes Bollandus, Jean Mabillon, Richard Simon, Pierre Sabatier)[296].

Ello imprimió en parte nuevos impulsos también a la dogmática (Denis Pétau, Louis Thomassin). Así, la teología neoescolástica se vio abocada de manera progresiva al aislamiento y a una actitud defensiva frente a las modernas ciencias históricas, emancipadas de sus presupuestos teológicos. El conflicto abierto estalló en el llamado modernismo, a comienzos de nuestro siglo[297]. Con ello aludimos a un fenómeno muy complejo. Aunque la conciliación de la fe y la investigación histórica pretendida por los llamados modernistas se produjo a menudo de un modo filosófica y teológicamente insuficiente, su categórica condena por Roma resultó nefasta: bloqueó al principio la tan necesaria confrontación constructiva con el pensamiento histórico. Solo merced primero a Pío XII y luego, ya más plenamente, merced al concilio Vaticano II se le concedió por fin espacio a ese tipo de pensamiento en la exégesis y la teología en general[298].

Junto a ello, en la teología católica tuvo lugar una creciente especialización de las diferentes disciplinas y una consiguiente diferenciación: entre teología escolástica y teología positiva, entre dogmática y teología moral, entre dogmática y apologética o teología fundamental. Además, se configuró una teología pastoral con existencia propia, que englobaba también a la homilética, la catequética y la liturgia[299]. De este modo, la unidad de la teología y su método se diluyó progresivamente. El currículo de las escuelas

universitarias y facultades de teología se asemejaba cada vez más a las disciplinas extrateológicas y sus métodos. En efecto, el prestigio científico de los teólogos parecía depender en creciente medida de su mayor o menor familiaridad con las ciencias profanas pertinentes y de su prestigio entre los representantes de estas. Ello amenazó el carácter específicamente teológico de la teología; la antigua *sacra doctrina* corría peligro de convertirse en una *profana scientia*.

Aunque la relación entre las disciplinas que trabajan con un método sistemático y aquellas otras que lo hacen con un método exegético o histórico ha devenido entretanto en la práctica considerablemente más distendida, iniciándose incluso una viva y fecunda cooperación, la relación de principio entre estos métodos sigue sin estar clara en la actualidad. Eso se echa de ver en las controversias cristológicas más recientes. Plantean la pregunta de sobre qué debe basarse en último término la teología, si sobre los resultados de la reconstrucción histórica o sobre la doctrina de fe transmitida por la Iglesia y su interpretación de la Escritura. Sin embargo, si los indicios no engañan, ya asoma entretanto un nuevo ámbito de conflicto, no solo teológica, sino políticamente explosivo: el conflicto con los métodos, los resultados y los intereses prácticos y, más en concreto, políticos de las corrientes teológicas que quieren reconfigurar la teología desde una nueva comprensión de la praxis. Así pues, hoy nos encontramos de nuevo ante la cuestión del método y los métodos de la teología. En ella se ponen a debate los fundamentos tanto de la Iglesia como de la teología.

3. El nuevo punto de partida del Vaticano II: el mysterium Christi

Evidentemente, no es tarea de un concilio elaborar una metodología teológica. Así y todo, el último concilio ofrece importantes indicaciones al respecto. Para ello pudo recurrir a algunos movimientos intrateológicos de renovación: la Escuela Católica de Tubinga y el cardenal Newman en el siglo XIX, el movimiento bíblico-teológico, litúrgico y pastoral de renovación en nuestro siglo, así como la falsamente llamada *nouvelle théologie* en Francia, que en el fondo persigue una renovación de la tradición patrística y alto-escolástica. A la idea del *ressourcement*, la renovación a partir de las fuentes, se añadió la idea del *aggiornamento*, la actualización. En el posconcilio esta última terminó imponiéndose al objetivo del *ressourcement*. Ello hizo que los defensores

de este, que en el concilio eran tenidos por progresistas, pasaran de repente a ser tildados de conservadores.

Dos ideas fundamentales determinan las afirmaciones del último concilio sobre los métodos teológicos. Ya en su discurso de apertura del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII puso de relieve la distinción entre las verdades de fe y su formulación históricamente condicionada[300], que luego retomó el concilio[301]. Con ello se mencionaba y reconocía, de un modo torpe e insuficiente pero útil para la teología, el problema de la historicidad. Este es relevante no solo para la interpretación de la precedente historia del dogma y la teología, sino también para la inculturación de la teología, acometida en el mundo entero tras el concilio, esto es, para el surgimiento de una teología africana, asiática, latinoamericana. La segunda idea importante radica en el reconocimiento de la autonomía, rectamente entendida, de las realidades mundanas y los métodos necesarios para investigarlas[302]. Esta idea llevó también al reconocimiento de la autonomía de los métodos científicos de la propia teología[303]. Así, la Iglesia puede desde hace poco valorar positivamente, más aún, declarar de verdad como vinculante, por ejemplo, la investigación autónoma de los géneros literarios y del sentido histórico de la Escritura[304].

Con ello se rompen los cuellos de botella neoescolásticos, que ocasionaron graves crisis. Pero al mismo tiempo se concede espacio a un pluralismo que en la fase posconciliar ocasionaría problemas del todo nuevos. Pues este pluralismo manifiesta una nueva índole en comparación con la diversidad de escuelas teológicas existente en la tradición[305]. Mientras que las tradicionales corrientes teológicas de escuela se movían en un espacio cultural y lingüístico homogéneo, en el que cada cual entendía al otro y sabía, por tanto, en qué y por qué se diferenciaba de él, hoy nos encontramos en una situación cultural y lingüísticamente tan heterogénea y con tal diversidad de saber teológicamente relevante que nadie está ya en condiciones de tener una visión de conjunto de la teología. Ello hace que la unidad de la teología se cuestione de un modo por completo nuevo.

A estos problemas solo se les puede encontrar solución considerando las afirmaciones positivas del concilio en lo relativo a la reconfiguración de la teología. El concilio ve la unidad de las disciplinas teológicas. También la unidad de las disciplinas filosóficas y teológicas se funda en el *mysterium Christi*, que atraviesa toda la historia de

la humanidad[306]. En otro lugar habla el concilio del misterio de Cristo y de la historia de la salvación[307]. De estas afirmaciones se derivó en ocasiones en el posconcilio una teología de corte histórico-salvífico, sin que el concepto de «historia de la salvación» fuera, sin embargo, suficientemente clarificado. Es posible que partir del concepto de «misterio de Cristo» haga mayor justicia a la preocupación tanto del concilio como de la tradición bíblica y teológica. En efecto, «misterio» es un concepto fundamental de la Escritura. Designa el eterno designio salvífico de Dios, que se revela y realiza en la historia, de modo conclusivo en Jesucristo, y es anunciado por la Iglesia. De este misterio de salvación dice la constitución pastoral del concilio que el misterio del Hijo de Dios encarnado nos revela tanto el misterio de Dios Padre como el misterio del hombre[308]. En efecto, el ser humano constituye para sí mismo un interrogante provisionalmente irresuelto, al que solo Dios puede dar respuesta plena y por completo segura[309]. Así, Jesucristo es la clave, el centro y la meta de toda la historia de la humanidad, a cuya luz puede interpretarse el misterio del hombre[310].

De esta visión global resulta una concepción de la teología que difiere de modo significativo de la sostenida por la neoescolástica. Son relevantes sobre todo cuatro puntos. Primero, la indicación de la importancia de la filosofía y de la pregunta por la verdad que en ella se articula y para la que Jesucristo representa la respuesta plena[311]. Con ello, filosofía y teología son colocadas en una relación mutua considerablemente más estrecha de lo que era el caso en la «teoría de los dos pisos» de la neoescolástica. Segundo, el mensaje de Jesucristo tiene que dejar de ser presentado en forma de tesis abstractas y pasar a ser expuesto como rememoración del camino que lleva de Abrahán a Cristo y, en Cristo, a través de la historia de fe de la Iglesia. El documento fundacional de esta historia de la revelación y de la fe es el testimonio de la Escritura. Por eso afirma el concilio que la exégesis de la Escritura conforme a la analogía de la fe[312] es el alma de toda la teología[313]. La transmisión de este testimonio originario en la Iglesia acontece no solo mediante la enseñanza, sino a través de todo lo que la Iglesia hace en la vida y en el culto, en todo lo que ella misma es y en todo lo que cree[314]. De ahí que de la eclesialidad de la teología no forme parte solo la obediencia al magisterio, sino también la referencia de todas las afirmaciones teológicas a la historia y la vida de la Iglesia, en especial a su liturgia[315]. En este contexto tiene asimismo su lugar la dimensión ecuménica de la teología[316]. Tercero, de la unidad sistemática de todas las

afirmaciones teológicas en el *mysterium Christi*[317] se deduce la jerarquía de las verdades de fe[318], es decir, su consideración como un todo estructural, como unidad orgánica. Cuarto, la finalidad pastoral y espiritual de toda la teología, esto es, la realización tanto en la vida de la Iglesia como en la vida personal de la fe interpretada en la teología[319]. Del carácter pastoral de la teología forma parte igualmente la necesidad de transmitir esta fe a los hombres de la respectiva época y cultura. Por eso, consciente de la historicidad de los enunciados de fe, tiene que diferenciar entre las verdades de fe y su formulación. Y en aras de esta tarea necesita también, y no en último término, del diálogo con las ciencias no teológicas, así como con la literatura y el arte de la época[320]. La demanda de implantación del Evangelio en las diferentes culturas[321] llevó en el posconcilio a la elaboración de teologías contextuales autóctonas en África, Asia y América Latina, volviéndose a plantear con ello la cuestión de la unidad de la teología.

Salta a la vista que estos puntos de vista no conforman una concepción revolucionaria de teología. Retoman la tradición teológica antigua y la articulan de un modo nuevo. En último término, esta concepción que parte del misterio de Jesucristo y en él se concentra constituye una actualización de la concepción teológica que latía tras el cuádruple sentido de la Escritura. Pues lo que cuenta en ambos casos es la realización de la salvación de Dios en la historia, que encuentra su cumplimiento en Jesucristo, se actualiza en la vida tanto de la Iglesia como de los cristianos individuales y se halla sujeta a la esperanza en la consumación escatológica. Se trata, pues, de una concepción que se orienta por la estructura esencial de la realidad revelada misma.

Resulta imposible, sin embargo, repetir hoy sin más la concepción teológica de la patrística y la escolástica. Tampoco basta con citar sin más los textos conciliares. Es tarea de la teología traducir tanto una como otros a una gnoseología y metodología teológicas renovadas, que se correspondan con el estado de los debates hermenéuticos y epistemológicos contemporáneos[322]. Por desgracia, en el posconcilio este debate metodológico solo se ha puesto en marcha con suma lentitud. Esto es tanto más sorprendente por cuanto las crisis y conflictos abiertos o latentes de la teología posconciliar tienen sus raíces en último término en una generalizada falta de claridad sobre el estatus y el método de la teología. Por eso, la continuación del debate sobre el método de la teología tendrá una importancia vital para el futuro de la teología. Una

cuestión decisiva en ello será cómo superar, en el marco de una renovada visión del pluralismo de las disciplinas teológicas y sus métodos, el nuevo pluralismo de las teologías de un modo tal que se salvaguarde tanto la autonomía metodológica de las distintas disciplinas como la legítima diversidad de las corrientes teológicas. No podemos ni queremos dar marcha atrás, pero debemos buscar una más elevada unidad en la diversidad.

III. Unidad y diversidad de las disciplinas teológicas

1. La idea de una enciclopedia teológica

Ya en la filosofía griega encontramos un intento de poner orden en el variado saber humano, sintetizándolo de modo que resulte abarcable. Se hablaba de las artes liberales o *de enkýklios paideía*. De ahí surgió luego en el humanismo el concepto de «enciclopedia»[323].

Los teólogos valoraban y utilizaban la formación antigua. Compusieron, antes de que se inventase este título, enciclopedias teológicas. Importantes fueron sobre todo las *Instituciones* de Casiodoro († 580) y las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla († 636)[324]. El *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo y las sumas de la Alta Edad Media son testimonios clásicos de semejante recapitulación de toda la teología. Una síntesis menos sistemática en forma de concentración bajo el punto de vista de la experiencia religiosa y de la praxis podemos encontrarla en el *Quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor et contra curiositatem studentium* (ca. 1410) de Juan Gerson y en la *Ratio seu methodus compendii perveniendi ad veram theologiam* (1518-1519) de Erasmo. Fundamental para la teología postridentina fue la *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús, en su versión definitiva de 1599, así como más tarde la reforma de los estudios teológicos llevados a cabo por Franz Stephan Rautenstrauch en tiempos de la emperatriz María Teresa de Austria, que dio mayor realce a las disciplinas históricas, bíblicas y prácticas de la teología.

En la Ilustración predominó al principio la «enciclopedia real» de teología, el compendio abarcable del material teológico. Al Romanticismo y al idealismo alemán, esta fragmentación de la ciencia les pareció expresión de la monstruosidad de la época.

Así surgió la idea de una «enciclopedia formal», o sea, de un organismo vivo de todo el saber, partiendo de un común punto de referencia absoluto. La *Doctrina de la ciencia* (1804) de Fichte, las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1802) de Schelling y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) de Hegel trataron de desplegar especulativamente la unidad y totalidad del saber. Friedrich Schleiermacher hizo suya esta idea y en su *Breve presentación de los estudios de teología* (1811) intentó exponer la totalidad orgánica de la teología y sus disciplinas. Por parte católica, Johann Sebastian Drey, en dependencia de Schleiermacher, pero también con autonomía especulativa respecto de él, acometió análoga tentativa en su *Breve introducción al estudio de la teología teniendo en cuenta el punto de vista científico y el sistema católico* (1819). Franz Anton Staudenmeier desarrolló este enfoque en su *Enciclopedia de las ciencias teológicas como sistema de toda la teología* (1834). Partiendo de una idea de cristianismo, este último pretende entender la teología como totalidad orgánica, o sea, como sistema. En el trasfondo está el teorema de Hegel según el cual la verdad es el todo.

Esta idea no logró imponerse inicialmente. Parece, sin embargo, que el concilio Vaticano II, con su exigencia de un curso introductorio al inicio de los estudios eclesiásticos, persigue algo análogo. «En esta iniciación de los estudios propóngase el misterio de la salvación, de forma que los alumnos se percaten del sentido y del orden de los estudios eclesiásticos, y de su fin pastoral, y se vean ayudados, al mismo tiempo, a fundamentar y penetrar toda su vida de fe, y se confirmen en abrazar la vocación con entrega personal y alegría del alma»[325]. Por desgracia, la *Ratio studiorum* posconciliar en modo alguno hace justicia a esta idea. En su propuesta de semejante curso fundamental presenta un revoltijo en absoluto reflexionado de introducciones metodológicas e informaciones previas sobre las distintas disciplinas y a partir de ellas. Al estudiante se le deja solo en la tarea, irremediablemente superior a sus posibilidades, de encontrar el hilo conductor y descubrir la línea unitaria de la teología. La obra que más se aproxima a una enciclopedia formal de la teología es el *Curso fundamental de la fe* de Karl Rahner. No en vano tiene por subtítulo: «Introducción al concepto de cristianismo»[326]. Sin embargo, Rahner se circunscribe a la teología fundamental y a la dogmática. Por eso es necesario retomar este objetivo para intentar llevarlo a término de un modo adecuado a la actual problemática[327].

En nuestra actual situación posidealista ya no podemos llevar adelante esta tarea construyendo la unidad y la totalidad de la teología partiendo de manera hasta cierto punto abstracta de una idea. Antes bien, debemos partir en concreto de las distintas disciplinas teológicas, tal como se han configurado en el curso de la historia, e intentar que confluyan de nuevo desde su lógica interna. Por tanto, la unidad de la teología –que es lo que aquí nos preocupa– no puede estar al principio, sino que debe ser el resultado final del recorrido por la problemática objetiva de las distintas disciplinas.

2. La relación entre filosofía y teología

La condición necesaria para una determinación adecuada y abarcadora de la unidad y totalidad de la teología era, tanto para Schleiermacher como para Drey, la definición de la idea, la esencia, el concepto de cristianismo[328]. Esta idea fundamental de cristianismo derivaba, para ellos, de su respectiva forma de relacionar filosofía y teología. Aunque la relación de filosofía y teología que Schleiermacher y Drey, cada cual a su manera, ofrecían puede ser cuestionada críticamente, este enfoque es, en cuanto tal, en esencia correcto. También el concilio Vaticano II parte de este punto[329].

Ya solo desde una perspectiva meramente histórica, este punto de vista está justificado, más aún, es necesario. Pues ya la filosofía antigua se formó a partir de la transformación crítica de la teología mítica. La teología cristiana, a su vez, solo se configuró como ciencia en virtud de su encuentro con la filosofía antigua. Únicamente en esta dialéctica de delimitación y apropiación se entendió a sí misma la filosofía como una sabiduría autónoma, «secular». En especial, la filosofía moderna surgió, entre otros motivos, por emancipación respecto de la teología. En el segundo tercio del siglo XIX se produjo, sin embargo, un cambio de profundo alcance. Desde entonces, la filosofía se entiende a sí misma, quizá no como atea o agnóstica, pero sí como carente en gran medida de interés por la teología, como indiferente respecto a ella. Con todo, afloran también nuevos enfoques positivos para el diálogo entre teología y filosofía. Sea como fuere, la teología no debe plegarse a un positivismo teológico. La teología, al menos la católica, supone más bien –como condición de su propia posibilidad– la comunicabilidad universal y, por ende, la inteligibilidad de la fe. Concibe la fe como obediencia consonante con la razón. De ahí que la teología, pensando en sí misma, deba mantener vivas las preguntas de la tradición y conservar la herencia de la metafísica occidental.

La forma de relacionar objetivamente filosofía y teología es ella misma una cuestión filosófica y teológica que debe resultar del propio ejercicio de la filosofía y la teología. Es tan difícil porque tanto una como otra elevan una pretensión universal. Lo cual excluye una delimitación regional entre ambas. Pero justamente por eso no pueden ser, siempre que se tomen en serio a sí mismas, indiferentes una a otra. La delimitación es posible y necesaria, pues, no porque tengan objetos materiales heterogéneos, sino primordialmente porque su objeto formal es distinto. En la filosofía como «sabiduría secular», la pregunta por Dios únicamente puede aparecer al final, si –y en la medida en que– la filosofía pregunta por el fundamento y la meta última del hombre y el mundo. La teología, en cambio, comienza por los testimonios de la autorrevelación de Dios en Jesucristo y reflexiona sobre el todo de la realidad a la luz de esta revelación. Así, la filosofía y la teología no solo tienen puntos de partida diferentes, sino sobre todo horizontes, objetos formales distintos. La filosofía se pregunta por el *ens sub ratione entis*, «por el ente bajo la perspectiva del ente»; también Dios deviene objeto de la filosofía en el horizonte de la pregunta por el sentido y su fundamento último. La teología se interesa por *Deus sub ratione deitatis* o, como hoy diríamos con mayor exactitud, *sub ratione Dei revelantis*, «por Dios bajo la perspectiva del Dios revelante», por la esencia interior de Dios, que está oculta para nosotros los hombres y únicamente se nos abre a través de la autorrevelación divina.

La autorrevelación de Dios como salvación del ser humano supone que el hombre y la realidad en conjunto son sensibles a Dios e interpretables como tendentes a él. Su verdad no es deducible del mundo ni coincide con él (naturalismo, racionalismo), pero tampoco es extraña al mundo ni le es añadida desde fuera (supranaturalismo, extrinsecismo); antes bien, guarda correspondencia con él y, superándolo, lo lleva a su cumplimiento (analogía). Así, la teología posibilita una interpretación autónoma de la verdad del mundo. Solo por contraposición a esta autointerpretación autónoma de la realidad puede la teología entenderse adecuadamente a sí misma, a saber, como interpretación y corroboración de la verdad definitiva sobre Dios, el ser humano y la historia, manifestada en Jesucristo.

En el contexto del debate metodológico en la teología, este enfoque tiene relevancia de largo alcance. Arroja como consecuencia que la teología no tiene su punto de partida en los intereses políticos, económicos, sociales y de otro tipo, por fuerza siempre

particulares, sino en la pregunta por la verdad, que es por esencia universal y, en ese sentido, une y reconcilia a todos. Por eso, la teología supone una filosofía, que no se entiende a sí misma como ideología de unos intereses determinados, sino como interpretación de la verdad, que es universal por esencia. Con esta tesis no se niega la recíproca relación hermenéutica de conocimiento e interés ni tampoco la relevancia del problema de la verdad para el afrontamiento de cuestiones políticas y de otro tipo. Lo único que se afirma es que los intereses concretos no pueden ser el horizonte y criterio último, sino que deben ser tratados más bien en el horizonte de la más abarcadora pregunta por la verdad. También cabría decir: no desde el interés del conflicto de intereses, sino desde el interés de una reconciliación universal.

A modo de recapitulación cabe afirmar que la filosofía no posee únicamente relevancia propedéutica e instrumental para la teología. A la filosofía no le corresponde solo clarificar ciertos conceptos y relaciones imprescindibles para la comprensión de la tradición teológica y ofrecer categorías que faciliten la articulación contemporánea de la fe. Sirve también a la racionalidad y comunicabilidad universal de la fe que debe ser interpretada por la teología. Puesto que, aparte de la teología, solo la filosofía plantea la pregunta por el todo de la realidad, en esta tarea no puede ser reemplazada por las ciencias humanas y sociales, que son por esencia particulares, ni por la epistemología. Así y todo, la filosofía nunca puede ser la norma última. La relación entre filosofía y teología es más bien la de una colaboración necesaria, pero abierta por esencia. Este carácter abierto de la relación de ambas disciplinas nos diferencia hoy de la cerrada correlación idealista que entre ellas se constata en Schleiermacher y Drey. La relación que nosotros establecemos vuelve a orientarse más bien por el modelo de Alberto Magno y Tomás de Aquino, que sigue siendo válido en principio.

3. La teología bíblica y la teología histórica

La verdadera base y norma de la teología es la autorrevelación histórica de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento, sintéticamente: en Jesucristo. Nos ha sido transmitida de una vez por todas en el testimonio apostólico, que halló expresión permanentemente normativa en la Sagrada Escritura. En la tradición viva de la Iglesia, el testimonio apostólico permanece vivo y al mismo tiempo es reinterpretado sin cesar. Esta tesis, decisiva para la fundamentación de la teología católica, no puede ser justificada aquí en

detalle ni interpretada con todos los matices que serían necesarios. Hay que darla más o menos supuesta. En el presente contexto debemos circunscribirnos a las consecuencias de esta tesis para la praxis de la teología. La consecuencia más importante consiste en que la teología tiene que ser concebida como una ciencia positiva en el sentido de que se encuentra ligada al testimonio de la revelación recogido en la Escritura y la tradición y ha de interpretarlo.

En un primer momento, la teología entera es esencialmente interpretación de la Escritura. Puesto que la Escritura, como testimonio originario, posee un rango especial por comparación con la tradición, la interpretación de la Escritura es el alma de toda la teología[330]. La interpretación de la Escritura no es asunto solo de la exégesis. Pero esta debe hacerla valer dentro de la teología de modo especial y con especial competencia.

La interpretación de los testimonios de la tradición no es un añadido extrínseco a la interpretación de la Escritura. Pues la tradición es esencialmente interpretación del «asunto» atestiguado en la Escritura. La única tradición se interpreta a sí misma y deviene consciente en múltiples tradiciones y testimonios tradicionales. Entre los testigos de la tradición se cuentan no solo los escritos teológicos de los padres de la Iglesia y los documentos del magisterio, sino también e incluso de manera especial el testimonio de la liturgia y el arte cristiano, más aún, de toda la vida de la Iglesia a lo largo de la historia y en el presente. Pues la Iglesia transmite la revelación a través de todo lo que ella misma es, de lo que cree[331]. Así, de la teología positiva forman pare la historia de los dogmas y la historia de la teología, la patrología y la medievalística, la historia de la liturgia, la historia de la devoción y la historia del arte cristiano, pero también la arqueología cristiana y, no en último término, la historia de la Iglesia en el sentido abarcador de la palabra. Dado que los diversos y multiestratificados testimonios de la Escritura y la tradición son por entero testimonios humanos y se sirven de todas las formas humanas, literarias, etc., de comunicación, las mencionadas disciplinas deben hacer uso, naturalmente, de todos los métodos que por lo demás también se emplean en las ciencias profanas para la interpretación de esta clase de fuentes. Este laborioso y a menudo árido quehacer secular de la teología se fundamenta en la condescendencia de Dios en su revelación y resulta, por tanto, indispensable, incluso desde un punto de vista teológico[332].

Esta tesis, que al principio suena bastante formal, adquiere toda su agudeza cuando la consideramos en el contexto de la problemática. El problema se hace ya patente en el hecho de que habitualmente no se habla solo de métodos históricos, sino de métodos histórico-críticos[333]. Con ello se da a entender que las ciencias históricas, desde el humanismo de los siglos XV y XVI y más intensamente aún desde el neohumanismo del siglo XIX, surgieron de una reacción y emancipación crítica frente a la tradición dogmática. El llamamiento *ad fontes* tenía una intención crítica con la Iglesia y los dogmas. Desde entonces, la exégesis histórico-crítica, secundada en ello por la historia de los dogmas y la historia de la teología, ha intentado con frecuencia cuestionar los fundamentos históricos de la dogmática eclesial. Por eso, durante bastante tiempo fueron tenidas por peligrosas y nocivas para la teología y en parte así es como siguen siendo vistas hoy. Por otro lado, también han contribuido, sin embargo, a romper una visión de la tradición unilateral y constreñida por desarrollos posteriores, así como a sacar de nuevo a la luz la riqueza originaria tanto de la Escritura como de la tradición, enriqueciendo de ese modo a la conciencia creyente y dándole mayor profundidad. El concilio Vaticano II debe muchos de sus impulsos a esos resultados de la investigación exegética y patrística y de los estudios sobre historia de la liturgia. Por último, nunca han faltado prestigiosos investigadores que, con ayuda de tales métodos, han vuelto a poner de relieve en una visión histórica y crítica los fundamentos de la tradición dogmática. En consecuencia, no es legítimo imputar a los métodos históricos mismos determinados resultados y algunas aplicaciones unilaterales que se hace de ellos y proclamar apresuradamente su bancarrota. En modo alguno cabe hablar de una incompatibilidad de principio entre los métodos histórico-críticos y los dogmático-sistemáticos, siempre que unos y otros tengan conciencia de sus límites y no sean absolutizados ideológicamente.

La respuesta a la pregunta por la relación de principio entre las disciplinas teológicas que trabajan desde una óptica histórico-crítica y las disciplinas sistemático-teológicas no debe esperarse, sin embargo, solo del progreso del conocimiento científico concreto, sino ante todo de una reflexión hermenéutica fundamental sobre los métodos tanto históricos como sistemáticos. Esta reflexión ha llevado entretanto a una doble idea. 1) No existe ningún conocimiento histórico independiente de valores y supuestos. La investigación histórica está siempre impulsada por una precomprensión y unos intereses actuales, que únicamente pueden ser criticados como prejuicios cuando se absolutizan y

no se someten a examen en el proceso de investigación. 2) Del texto histórico forma parte asimismo su historia efectual e interpretativa [*Wirkungs- und Auslegungsgeschichte*]. Hasta la interpretación que se supone puramente histórica acontece en el actual campo eclesial y social de referencias e influye en él. De ahí que no pueda presentarse ingenuamente como «inocente»; antes bien, en cuanto ciencia crítica, tiene que reflexionar también tanto sobre sus supuestos como sobre sus efectos y responder de ellos.

Si se toman en serio tales ideas hermenéuticas, hoy reconocidas de manera bastante generalizada, también la relación entre la investigación histórico-crítica y los métodos sistemático-teológicos –la relación con el magisterio no está aquí a debate– se configura como una tensión fructífera. Entonces, no solo el teólogo sistemático depende del trabajo previo del exégeta y el historiador, sino que también estos dependen del trabajo hermenéutico previo y del acompañamiento crítico del teólogo sistemático. En otras palabras, la relación no puede resolverse en el sentido de una anteposición o posposición, ya temporal, ya epistemológica, sino solo en el sentido de una cooperación en el seno de un proceso científico de conocimiento e investigación, que por principio nunca concluye.

Estas consideraciones hermenéuticas pueden ser profundizadas a través de una reflexión sobre el carácter específicamente teológico de las fuentes con las que tienen que trabajar la teología bíblica y la teología histórica. En efecto, estas fuentes quieren ser, conforme a su propia pretensión, testimonios de la revelación. Y eso lo quieren de modo diferente. Esta pretensión no puede rechazarse de antemano como ideológica, pues ello sería ya un prejuicio ideológico. Antes al contrario, las fuentes deben ser interpretadas primero en consonancia con su autocomprensión. Pero eso significa que su sentido literal desborda lo que puede comprenderse de forma histórico-crítica. En lo histórico-críticamente comprensible se da más bien un «excedente», que antes hemos caracterizado como realidad simbólica. Para la interpretación del lenguaje simbólico y las imágenes existen sin duda herramientas metodológicas profanas que pueden y deben ser utilizadas por las disciplinas bíblicas e históricas. Sin embargo, si quienes defienden su uso, a fin de hacer justicia a la pretensión de las fuentes con las que trabajan, no quieren ser solo historiadores de la religión, de la cultura, del arte, de la literatura, sino también teólogos, deben reflexionar sobre la relación entre *théos* y *lógos*, entre Dios y el

lenguaje, así como sobre la cuestión de cómo Dios puede tomar la palabra en el lenguaje humano y cuál es la manera adecuada de interpretar tal lenguaje. Si esto no se lleva a cabo, entonces se incurre en un positivismo irreflexivo o en un fundamentalismo del *Deus dixit* o, lo que en último término resulta equivalente, del *Deus non dixit*.

Lo mínimo que tiene que transmitir semejante lingüística teológica es un respeto ante el texto, la disposición a escucharlo y la responsabilidad frente a él[334]. Pero también se puede dar un paso más y mostrar que la comprensión teológica no es un mero añadido extrínseco a los textos históricos. En efecto, cualquier texto histórico es comprensible solo en su contexto. En último término, todo texto particular remite a un todo de la historia. Ello hace que se encuentre situado en un horizonte de interrogación e interpretación que no es comprensible de modo meramente histórico-crítico, sino que por su propio asunto exige ser trascendido hacia el planteamiento filosófico y teológico. Mientras que el historiador profano puede dejar abierto el sentido de este todo de la historia, la teología histórica puede y debe determinar esta apertura indeterminada en virtud de la autorrevelación de Dios en Jesucristo. Si hace eso y en la medida en que lo hace, no lleva a cabo una exégesis inadecuada, sino que más bien sigue tanto la lógica y la dinámica internas de sus fuentes históricas como las exigencias del método histórico mismo[335].

De lo dicho hasta aquí se desprende la común responsabilidad del exégeta, el historiador y el sistemático. Por eso, sus competencias no se pueden distribuir de modo tal que al exégeta o al historiador se le asigne la tarea de explicar lo que el texto decía en el pasado, mientras que al teólogo sistemático se le encomienda que muestre lo que significa hoy. Pues, por una parte, la aportación del exégeta y del historiador no es independiente de la precomprensión actual ni tampoco irrelevante para la fe en nuestro tiempo. Por otra parte, la interpretación para el hoy tiene que basarse en el sentido literal de antaño. En esta medida, el trabajo de la teología positiva es básico para la teología sistemática. Así, a la teología bíblica y a la teología histórica les es encomendada la interpretación del sentido originario de los testimonios revelados en la Escritura y la tradición desde la responsabilidad para con la conciencia de fe de la Iglesia actual. En la realización de esta su tarea tropieza inevitablemente, llevada por la lógica inmanente de su asunto, con preguntas cuyo tratamiento explícito corresponde a la teología sistemática.

4. La teología sistemática

La teología sistemática incluye hoy la teología fundamental, la teología dogmática y también la teología moral. Solo en la Modernidad se configuraron estas tres especialidades como disciplinas autónomas. Su delimitación y relación recíproca aún plantea hoy algunos problemas. Pero antes de hablar de ello, debemos ocuparnos del objetivo común de estas disciplinas.

Significativamente, hasta la Modernidad no comienza a hablarse de teología sistemática[336]. Las sumas medievales muestran una gran fuerza sistemática, pero no son sistemas en el sentido moderno de una reducción de todo el material a un principio básico, desde el que todo resulta comprensible. La teología no puede ser sistema en este sentido moderno. Pues el verdadero objeto de la teología es Dios, quien no encaja en ningún sistema. Para el entendimiento humano, Dios representa más bien un misterio insondable. En este sentido, cabe afirmar con razón que es tarea de la teología sistemática impedir el sistema. Por otra parte, Dios no es un arbitrario Dios nominalista. Al contrario, como reza una fundamental afirmación bíblica, es fiel; se corresponde consigo mismo en su hablar y actuar. Por eso, el orden de la creación y el orden de la redención no solo guardan una relación de correspondencia con Dios; también entre ellos existe correspondencia (*analogia entis*), al igual que las distintas palabras y hechos histórico-salvíficos de Dios, en especial el Antiguo y el Nuevo Testamento, se corresponden entre sí (*analogia fidei*). Constituyen una *hierarchia veritatum*, una jerarquía de verdades[337], porque entre ellas existe un *nexus mysteriorum*, una conexión entre los misterios[338]. Poner de relieve estas relaciones y correspondencias (analogías) es tarea de la teología sistemática. Con ello contribuye a una intelección más profunda de la fe.

En esa tarea, la teología sistemática supone el sentido literal de los testimonios de la revelación y, por ende, la teología positiva. En efecto, la teología positiva es parte integrante de la teología sistemática. En consecuencia, el teólogo sistemático debe trabajar al principio de forma tan histórica como su compañero de la teología bíblica o histórica. En ello, la teología sistemática de los últimos cien años puede aducir logros respetables, sobre todo en la investigación de la escolástica medieval. Sin embargo, a diferencia de las disciplinas históricas, la teología sistemática no persigue tanto la interpretación de textos concretos como tales, sino más bien una síntesis sistemática de

las afirmaciones positivas bajo puntos de vista fundamentales. Por supuesto, semejante visión de conjunto no puede nivelar las diferencias y hacer violencia a los textos. Debe derivarse de estos. Ello puede acontecer a través de una profunda comparación de estructuras e intenciones enunciativas, merced a la cual en las aparentes contradicciones y tensiones resulta posible descubrir profundas correspondencias. Para poder llevar esto a cabo, se necesita de olfato y sensibilidad para el «asunto» de la fe.

Sobre esta base positiva, la teología sistemática se pregunta por la intrínseca relación global de las afirmaciones de los testimonios revelados. Esta tarea especulativa no es un lujo especulativo ni un saber de conclusiones guiado por la curiosidad, ni tampoco una indiscreta y violenta extracción de consecuencias, que, más que introducir en la fe, aleja de ella. Es especulación en el sentido originario de la palabra, o sea, en tanto en cuanto coloca las distintas verdades en una relación especular (de espejo, *speculum*) entre sí y muestra cómo se reflejan unas en otras, cómo se corresponden, se interpretan recíprocamente y, de este modo, forman en común un todo. Este todo puede luego, en virtud de su armonía y coherencia interiores, convencer. Así, en la teología especulativa se trata de mostrar la única fidelidad-verdad de Dios en las múltiples verdades y la única Palabra, que se ha encarnado en Jesucristo, en las múltiples palabras. Salta a la vista que este intento nunca deja de ser tentativo y fragmentario.

La tarea común de la teología sistemática sigue siendo fragmentaria en su ejecución por cuanto se realiza en distintas disciplinas, cuya relación recíproca no resulta fácil de determinar, máxime en la actualidad, e incluso es objeto de algunas irresueltas tensiones. Un desarrollo creativo de la doctrina y la praxis de la interpretación tipológica de la Escritura puede ayudar a encaminar estos problemas hacia una solución. El punto de partida es el sentido literal de los testimonios revelados y su referencia al centro y plenitud de la revelación histórico-salvífica, a Jesucristo (sentido alegórico). La mostración de esta unidad intrínseca de la fe es tarea de la dogmática[339]. Jesucristo es a la vez el nuevo Adán y cabeza de la nueva humanidad, tipo de la vida cristiana (sentido moral). Aquí radica la tarea de la teología moral, cuya relación con la dogmática no está exenta, sin embargo, de polémica en la actualidad[340]. La teología moral no es dogmática aplicada [*angewandt*], sino dogmática «rotada» [*umgewandt*], o sea, dogmática bajo el punto de vista de la praxis cristiana[341]. En un paso adicional, la teología sistemática relaciona todo con el fin último del hombre y el mundo, con la

visión de Dios y con el «Dios todo en todo» (1 Cor 15,28) [sentido anagógico]. Aquí tienen su lugar genuino la dimensión práctica de la teología, entendida en sentido altomedieval, la ascética y la mística, hoy tan descuidadas, y la doctrina de la espiritualidad cristiana. Estas disciplinas se ocupan, en efecto, del perfeccionamiento de la condición cristiana. Por último, la teología fundamental reflexiona sobre los supuestos de comprensión específicos de la fe[342]. A diferencia de la antigua apologética, no se trata de un procedimiento preteológico, en apariencia puramente racional, sino de una reflexión estrictamente teológica de la fe sobre sí misma y sus condiciones de posibilidad. Despliega sobre todo la relación de correspondencia entre fe y razón. Con ello, también la reflexión gnoseológica, hermenéutica y epistemológica sobre los fundamentos de la teología en conjunto es tarea de la teología fundamental.

La teología sistemática tiende, por su esencia intrínseca, hacia la pregunta por la idea sistemática directriz y esencial del cristianismo y de la teología cristiana[343]. Ya en la escolástica se debatieron distintos proyectos: la distinción agustiniana de *res* y *signa*, por un lado, y de *uti* y *frui*, por otro (Pedro Lombardo); el orden histórico-salvífico de las *opera redemptionis* (Hugo de San Víctor); la visión cristocéntrica del *Christus totus caput et membra* (Roberto de Melun); la visión teocéntrica del *Deus sub ratione deitatis* (Tomás de Aquino en la interpretación de la escuela tomista). Ya Alberto Magno y Buenaventura habían dejado claro que estos diversos enfoques no se contradicen unos a otros, sino que se complementan mutuamente. En la Modernidad, el concepto «reino de Dios» se convirtió con frecuencia, por ejemplo también en Johann Sebastian Drey y Johann Baptist von Hirscher, en el concepto esencial y recapitulador del cristianismo. El kerigma y dogma cristológico pospascual en su conjunto puede entenderse de hecho como una transformación pospascual del anuncio jesuánico de la *basileía*. El único tema en los múltiples temas de la teología es, por eso, el misterio salvífico de Dios, que se ha realizado históricamente a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. Si de este modo se coloca el mensaje escatológico del reino de Dios en el centro, se puede hacer justicia también a la definición tomasiana de la teología como *scientia subalternata*[344], la mayoría de las veces erróneamente comprendida. Su subordinación a la *scientia* de Dios y de los santos significa, en efecto, que la teología como ciencia de la fe es anticipación de la visión escatológica y de la participación escatológica en la vida divina.

En la medida en que ve el todo de la realidad en Dios y desde Dios, la teología anticipa en cierto modo el «Dios todo en todo». Tal anticipación de la unidad y totalidad de la historia de la salvación no puede, sin embargo, acontecer solo teóricamente. Debe concretarse en palabras, en signos sacramentales y en la vida toda de la Iglesia. Reflexionar sobre ello es tarea de la teología práctica.

5. La teología práctica

La teología práctica es la más joven de las disciplinas teológicas y, al mismo tiempo, aquella que suscita controversias no solo sobre su tarea, sino también sobre su nombre[345]. Unos la consideran un descenso a la praxis eclesial y, recientemente, también a la praxis social; otros la ensalzan como coronamiento, como clave que mantiene cohesionado todo el edificio de la teología. En esta polémica se hace manifiesto que la relación entre el interés científico y el interés eclesial de la teología se ha convertido en un problema, y otro tanto puede decirse de la relación entre su orientación eclesial y su orientación social. Con el tema de la teología práctica tocamos, pues, un punto neurálgico de la teología contemporánea en general[346].

Esto se evidencia ya si recordamos la disputa en torno al nombre de «teología práctica». La anterior denominación «teología pastoral» se considera hoy en general demasiado angosta. Lleva a pensar meramente en la actividad del pastor, en sus obligaciones ministeriales y su ética profesional, con lo cual sugiere un concepto de Iglesia clericalmente truncado (gobierno del rebaño). Al menos, en esta designación no se expresa con suficiente claridad que el quehacer de la Iglesia es encomendado a todos, si bien de un modo especial al ministerio eclesiástico. Sin embargo, también el concepto de «praxis», contenido en el nuevo marbete «teología práctica», plantea a la teología, como ya se ha mostrado, considerables problemas y puede fácilmente llevar por una senda engañosa. La teología práctica no debe entenderse, desde luego, en contraposición a la teología teórica. Pues también la teología práctica es una teoría, al igual que la relación entre teoría y praxis constituye un problema teórico. Si se define la teología práctica como teoría crítica de la praxis eclesial o como teología de la Iglesia actuante y ciencia de la acción de la Iglesia, entonces se plantea la pregunta de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– pueden la predicación y la liturgia caracterizarse como praxis y encuadrarse bajo la categoría de «acción», tal como estos conceptos se

emplean en el uso lingüístico actual. Salta a la vista que esto solo es posible si tales conceptos se entienden en un sentido muy general e inicialmente abierto. En cambio, si se piensan en el sentido de un sistema previamente dado o si se les tiende en el lecho de Procrusto de una ideología dada de antemano, la teología práctica deviene un producto en extremo abstracto y teórico, un proyecto utópico y ajeno a la realidad de una praxis con la que nada puede hacerse prácticamente en la verdadera praxis eclesial. Así, lo que pretende decirse con el término «praxis» o «acción» en la predicación, la catequesis, la liturgia y la diaconía eclesial debe resultar primordialmente de la autocomprensión de estas y solo secundariamente ha de ser interpretado con ayuda de otras teorías. Por eso, más que de «teoría de la praxis eclesial», habría que hablar de «teología de la praxis eclesial».

No obstante, aunque se entienda la teología práctica en este sentido abierto como teología del quehacer eclesial o de la autorrealización de la Iglesia, en modo alguno se alcanza con ello una determinación precisa del lugar y el objeto de la teología práctica. Pues también la teología fundamental y la dogmática se ocupan de la autorrealización de la Iglesia en la predicación, la liturgia y la administración de los sacramentos, de la esencia de la comunidad y sus estructuras y realizaciones esenciales. Así, la teología práctica, con esta definición, vuelve a convertirse al final en una ciencia meramente aplicada. Como tal, resulta en extremo útil y necesaria, pero esto no constituye todavía una determinación epistemológica satisfactoria.

A una solución nos acercamos algo más si regresamos al concepto teológico de «praxis». En conformidad con este, la praxis eclesial no puede pretender operar ella misma la reconciliación[347]; antes bien, debe actualizar y comunicar universalmente, a través de la predicación, la administración de los sacramentos –en especial la celebración de la eucaristía– y la diaconía, la reconciliación realizada en Jesucristo de una vez para siempre. A través de esta praxis, la Iglesia anticipa de modo sígnico y sacramental el futuro reino de Dios; a través de ella se revela como sacramento del mundo, o sea, como signo e instrumento de la unidad escatológica con Dios y entre los seres humanos. Así pues, en la praxis eclesial se trata de la edificación de la Iglesia hacia el futuro. Es tarea de todas las disciplinas teológicas. Sin embargo, su realización concreta se le encomienda de manera especial a la teología práctica.

Con ello, la teología práctica gira en último término alrededor de la misión de la Iglesia entendida en sentido amplio[348]. Este es un tema imperdonablemente descuidado en la teología contemporánea, en especial en la teología práctica[349]. La misión, sin embargo, debe volver a ser comprendida, precisamente hoy, como una realización esencial de la Iglesia. Pues la misión no puede en la actualidad seguir siendo entendida como un concepto geográfico. Antes al contrario, hay que partir de una situación universal de misión. Una teología práctica que esté centrada en –y reflexione sobre– la misión entendida de forma tan abarcadora retoma de modo autónomo el tema con el que concluye la teología sistemática y su concepto esencial de cristianismo. Reflexiona sobre el «ya» y el «todavía no», mediados por la Iglesia, del reino de Dios en el mundo. Reflexiona sobre los «signos de los tiempos», en los que el reino de Dios puede hacerse presente hoy y mañana en la Iglesia y a través de la Iglesia. Reflexiona sobre todo esto en la medida en que reflexiona sobre las realizaciones esenciales de la Iglesia en *martyría*, *leitourgía* y *diakonía* desde el punto de vista de su dinamismo escatológico y desarrolla caminos concretos, modelos, prácticas y métodos para su realización.

La teología práctica lleva a cabo semejante tarea primero como teología práctica general. Esta debe reflexionar sobre la misión de la Iglesia en la unidad y diversidad de sus ministerios y servicios, pero también sobre su realización como Iglesia universal, Iglesia local y parroquia, de forma tanto fundamental como concretamente práctica. En ello enlaza con la homilética, la catequética y la pedagogía religiosa (*martyría*), la ciencia litúrgica (*leitourgía*) y la doctrina de la diaconía de la Iglesia y en la Iglesia [*diakonía*] (cura de almas en sentido estricto, psicología y sociología pastoral, ciencia de Cáritas, medicina pastoral, etc.)[350].

La pregunta de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– estas distintas disciplinas dentro de la teología práctica se basan, de modo análogo a lo que les ocurre a las distintas disciplinas de la teología positiva y la teología sistemática, en el mismo –o al menos similar– método teológico parece no haber sido apenas discutida hasta ahora. También la conjugación metodológica y objetiva de los datos de la teología bíblica, histórica y sistemática presupuestos por la teología práctica, por un lado, con los métodos y resultados de las ciencias profanas de referencia, por otro, precisa de clarificación adicional. En ello está en juego ni más ni menos que el carácter teológico de la teología práctica. Esto muestra que la teología práctica se encuentra todavía, desde

el punto de vista epistemológico, en gran medida en *statu nascendi*. Si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– la *analogical imagination*, que desde modelos, paradigmas y ejemplos de la vida eclesial en el pasado y el presente proyecta una praxis análoga hacia el futuro, ayuda a avanzar solamente se pondrá de manifiesto, por eso, en el curso posterior del debate. Aquí, «imaginación» no debe entenderse, sin embargo, en un sentido subjetivo-arbitrario, lúdico. Antes bien, se trata de elaborar, a partir de la precedente tradición de praxis eclesial y según la ley de la correspondencia análoga con la situación actual, un modelo de praxis eclesial para hoy y para mañana. De ahí resulta la nada fácil tarea de una fundamentación epistemológica de la teología práctica.

6. La canonística

Difícil resulta asimismo el encuadramiento de la ciencia del derecho canónico (canonística) en el conjunto de la teología[351]. Tal dificultad no obedece solo a la crisis del derecho canónico en la conciencia de numerosos creyentes, sino también a un cambio radical en la autocomprensión de esta disciplina.

El debate sobre fundamentos iniciado por Rudolph Sohm repercutió al principio en el ámbito católico en Hans Barion y Jürgen Klein. Hoy se discute si la canonística debe entenderse como teología y, en consecuencia, debe fundamentarse teológicamente, por ejemplo desde la comprensión de la Iglesia como *communio*; o si ha de concebirse más bien como una ciencia autónoma, no teológica, fundamentada desde el derecho natural y con un método meramente jurídico o canonístico. En numerosos lugares, el derecho canónico no se enseña en la facultad de teología, sino en una facultad específica o en el marco de una facultad de leyes.

Es evidente que el nuevo *Codex Iuris Canonici*, con sus cánones teológicos al comienzo de cada sección, concibe el derecho canónico como fundado teológicamente y exige, justo por eso, una fundamentación teológica. Esta parte hoy por regla general de la comprensión de la Iglesia como *communio*[352]. Por otra parte, el CIC, al igual que ya el concilio, no renuncia sin más a la idea de la Iglesia como *societas*, fundamental en el *ius publicum ecclesiasticum*[353]. La Iglesia tiene, por consiguiente, una estructura constitucional específica, connatural a ella. Pero el concepto eclesial de derecho no puede yuxtaponerse inconexo al concepto humano-universal de derecho ni tampoco colocarse por encima de este. Pese a todas las diferencias, tiene que ser posible

relacionar entre sí ambos conceptos de derecho. Aunque no existen transiciones lineales y no mediadas ni asimilaciones de formas jurídicas y constitucionales profanas en el derecho canónico, entre este y aquellas debe existir algún tipo de correspondencia.

Si, con el concilio Vaticano II, se entiende la forma institucional de la Iglesia como una realidad con carácter de signo y sacramento, es posible afirmar lo siguiente: en el derecho canónico, la Iglesia intenta traducir el mensaje del Evangelio al ámbito del ordenamiento jurídico, con sus medios y métodos relativamente autónomos. Así y todo, no quiere ni puede entender jurídicamente la realidad salvífica. La *lex novi testamenti* consiste, en efecto, en la *gratia Spiritus sancti*[354]. Pero la Iglesia sí puede y debe regular jurídicamente tanto la adecuada preparación para acoger la realidad salvífica como las consecuencias que de ahí se desprenden. Lo opuesto a la Iglesia del derecho no es, como algunos ingenuamente suponen, la Iglesia del amor, sino la Iglesia de la injusticia o la arbitrariedad. Es verdad que el amor verdadero sobrepuja las exigencias del derecho y la justicia, pero no las reemplaza; antes al contrario, las supone como mínimo y como condición *sine qua non*.

Así, el derecho canónico debe instituir un ordenamiento jurídico que se corresponda, por una parte, con la nueva justicia del Evangelio y, por otra, con la justicia y la sensibilidad jurídica humanas. La armonización de ambos puntos de vista podría ser el problema fundamental de una adecuada teología del derecho canónico. Al derecho canónico, como disciplina teológica, le compete la tarea de reflexionar sobre –e interpretar– el concreto ordenamiento jurídico de la Iglesia desde el punto de vista de su humanitarismo. Esto significa que a la disciplina «derecho canónico» le corresponde un lugar propio dentro de una facultad de teología; por tradición y por su asunto debe encuadrarse antes entre las materias sistemáticas que entre las teológico-prácticas.

7. Unidad y diversidad de las disciplinas teológicas

Como resultado de las reflexiones sobre la unidad y diversidad de las materias teológicas podemos afirmar lo siguiente: las distintas disciplinas de la teología, que se han desarrollado a lo largo de la Modernidad y que inicialmente experimentaron una evolución divergente, vuelven a converger hoy –en virtud de su problemática objetiva y metodológica inmanente– de un modo asombroso. Dependen unas de otras de múltiples maneras. Constituyen un todo, aunque no de una forma doctrinariamente cerrada, como

perseguía la neoescolástica, ni tampoco a la manera especulativa de la teología de influencia idealista, que quería construir el todo de la teología desde un único punto. La unidad de la teología en la diversidad de sus materias es un sistema abierto, que no puede ser construido desde la filosofía, ni normado unilateralmente desde la exégesis o la dogmática, ni finalizado desde –o hacia– la teología práctica. Tampoco la teología fundamental actúa como soberana acomodadora, sino como una reflexión hermenéutica crítica sobre el lugar de las distintas disciplinas.

En todas las materias teológicas se pone a debate, en el modo específico a cada una de ellas, la unidad y totalidad de la teología. Por consiguiente, ninguna puede ser exonerada de la responsabilidad global de la teología ni puede descargar cómodamente esa responsabilidad en otras. En la medida en que una disciplina cobre de nuevo clara conciencia de la responsabilidad teológica global, tropezará también con el hecho de que depende de otras materias. Pues la responsabilidad teológica global de cada materia solo puede ser percibida en el intercambio interdisciplinar. Si esto acontece, la teología puede volver a constituir más claramente una unidad también hacia fuera. Esta unidad futura debe resultar, sin embargo, del dinamismo intrínseco de las distintas materias y su colaboración. Por el momento, todo proyecto enciclopédico no puede sino seguir siendo fragmentario. Este carácter abierto nos lleva, para concluir, a los supuestos de ética científica subyacentes a la teología.

IV. Supuestos ético-científicos y espirituales de la teología

Que el conocimiento humano se halla ligado asimismo a condiciones éticas es una antigua idea que se articuló sobre todo en la tradición platónica[355]. Todavía Tomás de Aquino pudo afirmar: *Ubi amor, ibi oculus*, «Donde hay amor, hay visión»[356]. El verdadero amor, lejos de enceguecer, agudiza la vista. El conocimiento requiere, en efecto, una apertura deseosa de conocer y dispuesta a hacerlo, disposición para cambiar de modo de pensar, para penetrar en el objeto de conocimiento, más aún, semejanza y unión (*homoíōsis*).

Todo esto vale de manera especial del acto de fe. No se trata únicamente de un acto del entendimiento, sino asimismo de un acto de la voluntad, o sea, un acto de la persona entera. Dios es afirmado realmente en la fe solo cuando es abrazado al mismo tiempo en

un amor al menos incoado. De la fe en su sentido pleno, en el sentido originariamente bíblico, forma parte también, en consecuencia, un abandonarse a Dios de la totalidad de la persona, movido por la gracia e iluminado por la luz de la fe (*lumen fidei*), un decir amén a Dios con todas sus consecuencias. Esto supone la conversión de vida y la disposición a escuchar e incluye entrega y amor. La *fides informis*, el mero tener por verdadero, del que se dice que es imposible también para los demonios (cf. Sant 2,19), no es más que un deficiente caso límite de la fe. La fe en sentido propio y pleno debe ser entendida como *fides caritate formata*, fe informada por la caridad.

Una comprensión de la fe tan abarcadora tiene consecuencias para la praxis de la ciencia de la fe, para la teología[357]. La teología tiene como contenido la fe «objetiva», no la fe subjetiva, pero esta última es condición previa de una intelección del contenido de la fe realmente «adecuada a su objeto». Así, para la teología vale el *alētheúein en agápē* (Ef 4,15), el buscar la verdad bajo la guía del amor. Pues el amor se alegra de la verdad (cf. 1 Cor 13,6). El conocimiento sin amor, en cambio, no sirve de nada (cf. 1 Cor 13,2); únicamente infla (cf. 1 Cor 8,1). Esto significa en concreto: el teólogo solamente podrá hablar de Dios de manera adecuada si también intenta sin cesar hablar con Dios y a Dios. La oración está esencialmente vinculada con la realización de la verdadera teología. Tiene que estar anclada en la liturgia y convertirse sin cesar en doxología.

No es casualidad que en el Medievo se denominara a la teología *sacra doctrina*. Eso le confería prelación y dignidad en el entramado de las ciencias. No en vano, casi todos los grandes teólogos son venerados como santos. Orígenes, uno de los más importantes teólogos de toda la historia, es al mismo tiempo la gran excepción –por razones que no tienen que ver con su vida santa, sino con la disputa en torno a su genial teología, que todavía hoy no ha concluido–. En la época de los padres, casi todos los demás teólogos reúnen en su persona al obispo, al maestro de la Iglesia y al santo. Agustín, santo de corazón ardiente, teólogo genial que determinó toda la tradición occidental y obispo de Hipona, es testigo de ello, como también lo son los grandes padres de Oriente. Dionisio Areopagita fundamentó teológicamente esta identidad. Tampoco los grandes maestros de la escolástica eran solo maestros de teología, sino asimismo maestros espirituales: Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Tomás de Aquino. Escribieron sumas teológicas, pero también compusieron himnos y redactaron

escritos espirituales. Mediante su palabra y su compromiso personal intervinieron decisivamente en la vida eclesial de su época.

Solo en la Edad Media tardía se produjo un distanciamiento de importantes consecuencias. La escolástica y la mística tomaron caminos en gran medida divergentes. La teología se alienó cada vez más de la sabiduría mundana. Rodeó progresivamente los misterios salvíficos de alambre de espino. En la medida en que la teología devino cada vez más abstracta, la espiritualidad –término que significativamente no se acuñó hasta la Modernidad– se tornó insustancial. Pasó a ser mística experiencial subjetiva. La dogmática y la mística terminaron por ignorarse mutuamente. La dogmática se asemejaba a un seco esqueleto sin carne: la mística, en cambio, consistía a menudo en carne sin huesos, por lo que degeneró con demasiada facilidad en una incomible papilla devocional. Este distanciamiento perjudicó a la teología tanto como a la mística.

Por supuesto, en esta cuestión, como en tantas otras, las excepciones confirman la regla. También en la Modernidad existieron y existen teólogos píos, incluso santos. También en el presente los grandes animadores de la teología son simultáneamente animadores de la vida espiritual: Johann Adam Möhler, Matthias Josef Scheeben, Erich Przywara, Karl Adam, Romano Guardini, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, por nombrar tan solo unos cuantos. Esto, sin embargo, no modifica en nada la constatación de que el dualismo moderno de sujeto y objeto (Descartes), lógica del entendimiento y lógica del corazón (Pascal), racionalismo y pietismo, Ilustración y Romanticismo es asimismo un rasgo distintivo de la teología moderna, y superar ese dualismo constituye a la vez su gran anhelo y la tarea a la que ha de enfrentarse.

6.
La situación de la teología católica en Alemania

I. Nuevos caminos preconciliares

El principal logro de la teología alemana en la primera mitad de nuestro siglo consistió en que tras la catástrofe del modernismo y antimodernismo, o a pesar de ella, logró enlazar con lo que a la sazón confería prestigio de un modo especial a las ciencias del espíritu alemanas: la investigación histórica. Esta era tenida por la quintaesencia de la erudición alemana. Así, en la teología de la primera mitad de siglo se produjeron grandes logros de investigación, en parte válidos hasta hoy, tanto en la historia general de la Iglesia como en la historia de la teología, sobre todo en el estudio de la escolástica medieval. Sin el trabajo histórico de investigadores como Franz Ehrle, Wilhelm Bäumker, Martin Grabmann, Josef Rupert Geiselmann y otros habría sido de todo punto imposible el cambio radical vivido antes y durante el concilio. Pues los resultados de sus investigaciones mostraron que la antigua y más amplia tradición católica era mucho más profunda y anchurosa de lo que pretendía una neoescolástica anquilosada y estrecha de miras. Además, los trabajos de Joseph Adam Lortz, Hubert Jedin y otros sobre la historia de la Reforma facilitaron y fecundaron el acercamiento ecuménico. Las investigaciones de Josef Andreas Jungmann sobre la historia de la liturgia fueron una condición *sine qua non* de la renovación litúrgica.

Aún más importantes fueron el desarrollo en la exégesis y la irrupción en ella del método histórico-crítico. Esto aconteció a pesar de múltiples *monita* [advertencias] romanos, que en su día ocasionaron gran agitación, pero que hoy resultan del todo

obsoletos. La renovada exégesis abrió a muchas personas de mi generación el mundo de la Biblia de un modo nuevo, más originario y perdurablemente determinante de la propia espiritualidad. No es en absoluto verdad lo que hoy con frecuencia se afirma en el sentido de que a quienes, siendo jóvenes universitarios, estudiamos con Josef Schmid, Rudolf Schnackenburg, Otto Kuss, Anton Vögtle, Heinrich Schlier, Karl Hermann Schelkle y otros la exégesis nos destruyó la fe, nos resecó la espiritualidad y más tarde nos incapacitó para predicar. Cierto es más bien lo contrario. ¡De todo ello nos alimentamos entonces y seguimos alimentándonos en la actualidad! De ello se nutre también, y no en último término, el acercamiento ecuménico.

Después de los logros exegéticos e históricos, hay que mencionar los nuevos caminos en teología sistemática. Todos surgieron en virtud de una aproximación tanto crítica como constructiva a las corrientes intelectuales y filosóficas de las que, a diferencia de lo que ocurrió tras la Segunda Guerra Mundial, tan rica era Alemania al término de la Primera Guerra Mundial: la fenomenología, la filosofía de la vida y, en especial, la filosofía de la existencia y la filosofía existencial. Nombres como los de Romano Guardini, Erich Przywara, Karl Adam, Michael Schmaus y, más tarde, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar dieron un nuevo rostro a la teología católica, acordándola con el tono del siglo XX. Todos ellos fueron a la vez importantes inspiradores espirituales. Resulta llamativo que Guardini, Przywara y Balthasar nunca pertenecieran a una facultad de teología, o sea, que fueran, desde el punto de vista institucional, *outsiders*. Sobre todo Rahner y entretanto también en creciente medida Balthasar lograron ejercer influencia en el mundo entero, una influencia que, en mi opinión, perdurará largo tiempo. A la inversa, gracias a la mediación de Balthasar, la teología francesa –en especial Henri de Lubac– y la literatura francesa –Paul Claudel, Charles Péguy y otros– han penetrado y ganado influencia en Alemania. Con independencia de ello, también Yves Congar tuvo una enorme influencia en Alemania, sobre todo en el debate eclesiológico, y otro tanto puede afirmarse de Pierre Teilhard de Chardin.

Así preparadas, la teología alemana y la teología francesa influyeron en el concilio Vaticano II. Fue la época en la que el Rin y el Sena desaguaron en el Tíber. Durante el concilio y en el posconcilio aparecieron en Alemania, como síntesis y fruto del resurgimiento teológico acaecido en la primera mitad de siglo, grandes obras de

referencia teológicas. Me limitaré a mencionar la nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), el diccionario internacional *Sacramentum mundi* y la dogmática histórico-salvífica *Mysterium salutis*. Fue una época propicia para la teología, en la que esta alcanzó un elevado prestigio, hoy apenas imaginable, tanto dentro como fuera de la Iglesia.

El entusiasmo posconciliar, sin embargo, no duró mucho tiempo. Pues ya a mediados y finales de la década de 1960 se desató en todo el mundo occidental una nueva oleada de ilustración, emancipación y secularización. Lo que entre nosotros suele caracterizarse como revolución estudiantil fue en realidad una revolución mucho más amplia, que en Alemania probablemente significó, desde el punto de vista intelectual y cultural, un desmoronamiento mayor que el colapso exterior de 1945.

II. Vacío intelectual

En teología comenzó una época de gran inseguridad. Aparecieron nuevas corrientes, en especial la teología de la secularización y poco después la teología política, sobre todo tal como la defiende Johann Baptist Metz, que desempeñó una función catalizadora para la teología de la liberación, la cual posteriormente repercutió con mucha intensidad en Alemania. Los visitantes latinoamericanos comentaban en ocasiones que en una semana en una universidad alemana habían oído hablar de la teología de la liberación más que en toda una década en América Latina. Donde con más fuerza pervive en la actualidad el espíritu de finales de los años sesenta y comienzos de los setenta es en la muy polifacética teología feminista, que en Alemania gana influencia no tanto en las facultades cuanto en el mundo editorial y los medios de comunicación.

Por lo demás, desde mediados o finales de la década de 1970 la situación se ha consolidado considerablemente. Las legítimas aspiraciones de los años sesenta han sido asumidas por completo, pero, con la excepción de algunos círculos esotéricos, se ha retomado el serio trabajo normal, que en realidad nunca se interrumpió del todo. Sin embargo, apenas hay nuevos impulsos intelectuales que consignar aparte de la lenta y queda recepción de la sin duda genial obra tardía de Hans Urs von Balthasar: *Gloria*, *Teodramática* y *Teológica*, por la que entretanto cada vez se interesan más los teólogos jóvenes. Aparte de eso, ha comenzado una época de manuales y de síntesis lexicográfica.

En este contexto se encuadra también el *Catecismo católico para adultos*, que mostró cuán grande es el interés por la información sólida, bien sintetizada y orientadora. En la actualidad está prevista sobre todo una nueva edición revisada del *Lexikon für Theologie und Kirche*, que en los próximos diez años tensará y volverá a unir en mayor medida –es de esperar– las fuerzas de la teología alemana.

Sin embargo, sería un enorme autoengaño pensar que con todo ello ha quedado superado el desmoronamiento de la década de 1960. Antes bien, ha surgido un vacío intelectual, en el que en la actualidad irrumpe la llamada «nueva espiritualidad». Con esta expresión se alude a una difusa mezcla, difícilmente comprensible, apenas definible y más que discutible, de mística –o lo que se hace pasar por ella–, esoterismo, antroposofía, *New Age*, formas de meditación oriental y muchas cosas más. Estas corrientes van asociadas a menudo con los movimientos ecologista y feminista. Para los actuales estudiantes de teología, el debate sobre desmitologización y desacralización, que en los años cincuenta y sesenta nos tenía en vilo, pertenece a tiempos remotos. Los mitos vuelven a estar de suma actualidad. En la teología seria esto lleva a un nuevo interés por las religiones no cristianas y a una teología de las religiones, con resultados en parte inmaduros, cuando no cuestionables. Entre un gran público más amplio hace furor el «fenómeno Drewermann», una interpretación de la Biblia desde la psicología profunda que, a mi juicio, no parece salvaguardar ya por completo la «diferencia de lo cristiano», pero que debe ser tomada en serio en tanto en cuanto llama la atención sobre un déficit y un deseo existentes en la Iglesia y en la teología. Lo que se demanda es una teología referida a la experiencia, testimonial y, como suele decirse, narrativa, orientada además espiritualmente.

Esta visión de conjunto sobre el desarrollo acaecido en nuestro siglo ha puesto ya de manifiesto que la actual teología católica posterior a Rahner y Balthasar, los dos «padres de la Iglesia» de la teología católica reciente, sigue haciendo mucho y serio trabajo artesanal, pero no puede aducir grandes impulsos intelectuales. La situación actual se caracteriza por una cierta inabarcabilidad. En ello, la teología es en gran medida un reflejo de la situación intelectual general, que se intenta describir con la voz «posmodernidad», un término que no sirve más que para salir del apuro. En la teología no solo ha aumentado el pluralismo entre las distintas disciplinas teológicas, sino

también el pluralismo dentro de cada disciplina. Ningún teólogo puede determinar por sí solo toda la teología. Hoy no estamos, qué duda cabe, en una época de grandes profetas.

Dentro de la teología sistemática, en la actualidad es sobre todo la teología moral la que esta experimentando un especial desarrollo. En estos momentos se ha convertido de los modos más diversos en una suerte de epicentro de la crisis. Por una parte, aumentan los conflictos de teólogos morales concretos y enteras corrientes teológico-morales con el magisterio eclesiástico; por otra, la teología moral se encuentra hoy en primera línea por lo que atañe a la búsqueda de solución a difíciles cuestiones actuales, por entero nuevas, que se plantean sobre todo en relación con la biología y la medicina contemporáneas. A ello se añade que la teología moral se ve confrontada con el hecho de que las normas eclesiásticas vigentes en la moral matrimonial, familiar y sexual y las normas sociales para esos mismos ámbitos han divergido considerablemente. De ahí que ninguna otra disciplina teológica se encuentre en estos momentos tan demandada y desafiada como la teología moral. Ahora bien, la solución a los mencionados problemas teológico-morales actuales se torna más difícil si cabe y se ve envuelta en un conflicto intraeclesial, porque la teología moral ha experimentado durante las dos últimas décadas grandes cambios en su doctrina de los principios, sobre la que hasta ahora tampoco en la teología moral se ha conseguido llegar a un acuerdo pleno. El debate gira sobre todo en torno a expresiones clave como «moral autónoma» y «ética de la fe» o fundamentación deontológica y fundamentación ideológica de las normas –esto es, la cuestión del *intrinsece malum* o de la validez incondicional de las normas morales–, así como alrededor de la competencia del magisterio eclesiástico para la interpretación de las normas éticas.

III. Nuevas tareas

Este debate sobre fundamentos en teología moral en modo alguno se da aislado. Antes al contrario, puede tomarse como representativo de la principal cuestión a la que hoy se enfrenta la teología. Pues el problema básico ante el que actualmente nos encontramos es la pregunta de teología fundamental por los presupuestos de intelección de la fe (*praeambula fidei*). Este es, sin duda, antes de nada un desafío pastoral. No en vano, en la pastoral práctica la pregunta por la transmisión de la fe a la siguiente generación se ha

manifestado con creciente claridad en los últimos años como el verdadero problema de supervivencia del catolicismo alemán. En último término se trata del reto de la nueva evangelización de Europa. Para ello es necesario abrir al hombre actual vías de acceso a la fe. En las últimas décadas, esto se ha hecho en el plano teológico mediante un intenso encuentro con las modernas ciencias humanas, en especial la psicología y la sociología. Y recientemente acontece en creciente medida a través de la interacción, largo tiempo descuidada, con la literatura moderna y las artes figurativas. Sin embargo, la verdadera clarificación de las preguntas relativas a los fundamentos debe producirse en un diálogo entre teología y filosofía.

En este terreno la situación dista mucho de ser satisfactoria. En la actualidad no existe ninguna «gran» filosofía, en especial ninguna «gran» metafísica, que determine la conciencia cultural general. Esto está relacionado, sin duda, con la profunda crisis intelectual de fundamentos existente en todo el mundo occidental. En las facultades de teología y en las escuelas universitarias eclesiásticas se sigue enseñando metafísica, pero la voz de esta se ha debilitado. En las facultades seculares de filosofía hay un número nada pequeño de buenos filósofos católicos. Además de los discípulos católicos de Heidegger, como Johannes Baptist Lotz y Bernhard Welte, entre otros, me limitaré a mencionar a Hermann Krings y Robert Spaemann y sus respectivos discípulos, que han elaborado, cada uno a su manera, enfoques muy fructíferos para una fundamentación filosófica de la teología. Pero numerosos teólogos llevan evitando largo tiempo la metafísica como a un enfermo de peste o sida. Los problemas que en la actualidad tenemos sobre todo en teología moral no son más que una imagen especular de este déficit metafísico más general de la teología, que, en mayor medida de lo que esta es consciente, participa del drama intelectual y espiritual que vive el continente europeo a finales del segundo milenio.

Así, como problema fundamental de la teología actual en lengua alemana se revela la pregunta de cómo es posible una teología no antropológica, sociológica y psicológica, sino deliberadamente «teológica» y capaz al mismo tiempo de entablar comunicación con el pensamiento contemporáneo. La pregunta es, pues, cómo puede hoy la teología dar razón de su esperanza a todos los hombres (cf. 1 Pe 3,15). ¿Cómo puede la teología seguir siendo teología y encontrar no obstante un lenguaje accesible a todos los seres humanos? ¿Cómo es posible una catolicidad abierta al mundo sin que se pierda la

identidad de lo católico? ¿Cómo podemos conservar la identidad de lo católico sin replegarnos al gueto ni perder la capacidad de diálogo con el mundo moderno?

Estas son preguntas fundamentales con las que una teología católica presente en la universidad secular se ve confrontada a diario de modo especialmente acuciante y que para ella representan todos los días de nuevo un reto. A ningún teólogo alemán se le ocurrirá afirmar que en las últimas décadas hemos respondido a él siempre con brillantez. Se trata, sin embargo, de un desafío no solo para la teología alemana, sino para las Iglesias europeas. La metafísica occidental y la teología cristiana constituyen conjuntamente los fundamentos intelectuales de Europa. La teología europea, que procede de una síntesis creativa de ambas, fue, junto con el papado y el imperio, la tercera pinza que unió y cohesionó este continente e impregnó su cultura. El papado ha sobrevivido y la unidad política está siendo reconstruida. Sin embargo, uno y otra dependen, de modo diferente, de la revivificación de la teología europea. Pues Europa era y debe ser algo más que una unidad económica y política. Sin la renovación de sus fundamentos intelectuales, Europa no será capaz de subsistir a la larga. Sin una renovada teología europea común, no podrá reencontrar su alma.

7. Situación y tareas de la teología sistemática contemporánea

El acontecimiento descollante en la teología católica de nuestro siglo es, sin duda, la superación de la neoescolástica. Esta fue un intento, a la vista de la crisis moderna de la teología, de enlazar con la tradición alto-escolástica de la Edad Media y fundamentar una teología unitaria intemporal y normativa para la Iglesia universal. A esa tentativa no se le puede negar toda grandeza. A la larga, sin embargo, tal restauración no podía sino fracasar. La superación de la angosta perspectiva neoescolástica fue preparada ya por la decimonónica Escuela Católica de Tubinga y su modo constructivo de confrontarse con el pensamiento moderno. Determinantes para el avance en nuestro siglo fueron en el mundo germanohablante sobre todo Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, aun cuando –y precisamente porque– siguieron más tarde caminos en parte divergentes.

Fueron diversos los motivos intrateológicos y extrateológicos que llevaron a esta importante transformación[358]. Intrateológicamente hay que mencionar en primer lugar el redescubrimiento de la Sagrada Escritura como alma de toda teología y, en este contexto, la recepción de la exégesis histórico-crítica en la dogmática. La teología sistemática volvió a ser entendida –al igual que en la alta escolástica, en la que se la denominaba *sacra scriptura*– como interpretación sistemática de la Escritura. A ello se añadieron los descubrimientos de las riquezas de los padres de la Iglesia, de la alta escolástica y, no en último término, de la liturgia y la hagiografía. Todo eso reventó el estrecho y rígido marcho de la teología de tesis neoescolástica. La apertura ecuménica y el diálogo con las religiones no cristianas, así como la tarea de la inculturación del cristianismo en las culturas no europeas abrió nuevos horizontes y planteó nuevos retos. Por último, tenemos que aludir a la toma de conciencia del alejamiento entre la Iglesia y

la cultura, primero en Europa, especialmente en Francia, y ahora sobre todo en América Latina, así como a los movimientos pastorales resultantes de ello. Todos estos son enfoques nuevos que deben ser valorados positivamente. El concilio Vaticano II los hizo suyos, confirmándolos y desarrollándolos. No puede ni debe haber marcha atrás a este respecto. Al contrario, es tarea de la Iglesia ayudar a que estos impulsos se abran paso por completo y sean llevados a la práctica.

Los procesos intrateológicos e intraeclesiales han de ser vistos en el contexto del desarrollo del mundo actual y, en especial, de las ciencias modernas. En efecto, la teología no vive dentro de una campana de cristal en el espacio vacío. Por una parte, el mundo contemporáneo se ha comprimido. Los modernos medios de información y comunicación han acercado entre sí a las personas y sus problemas más que nunca. La cuestión de la paz, la justicia y la libertad en el mundo ha adquirido una nueva urgencia, al igual que la cuestión de la vida y la supervivencia de la humanidad en humanitarismo. En respuesta, la teología sistemática ha retomado el antiguo problema naturaleza-gracia y desarrollado una concepción integral de la salvación. Últimamente, sin embargo, las cuestiones éticas concretas, a menudo nuevas, tienden a ocultar los planteamientos sistemático-teológicos de carácter más fundamental. Por otra parte, el mundo contemporáneo se caracteriza por un pluralismo de culturas, religiones, ideologías y ciencias, que ya nadie está en condiciones de reducir a un denominador común. Cuanto más sabemos, tanto más ignorantes nos volvemos, hasta el punto de que terminamos sabiendo todo sobre nada. Así, en la actualidad ningún teólogo individual es capaz de conocer siquiera aproximadamente todos los datos relevantes para su teología y menos aún –si los ha adquirido de forma más o menos diletante– de organizarlos y evaluarlos de manera metodológicamente adecuada a su objeto. No es solo que ya no existan genios teológicos universales como un Orígenes, un Alberto Magno o un Nicolás de Cusa; tampoco es posible imaginarlos ya.

El pluralismo no es, en el fondo, sino otro nombre para el fenómeno de la secularización, que en la teología de los años sesenta y comienzos de los sesenta se debatió por extenso[359]. Pues si se pregunta por el contenido objetivo de este polifuncional concepto de la política de las ideas, resulta que la religión, a consecuencia del proceso de diferenciación y autonomización, ha perdido su función integradora y determinante de todos los ámbitos de la realidad y se ha convertido en un segmento y

ámbito parcial junto a otros ámbitos de la vida, ahora inconexos y desintegrados. Las más de las veces ya solo se le reconoce una función solemnemente sublimadora, pero no constitutiva. En este mundo devenido mundano, secular, Dios parece estar muerto, es decir, inane, sin fuerza vital. Así, algunos teólogos optaron por una huida hacia delante y trataron de hacer frente a esta crisis de relevancia con ayuda de interpretaciones no religiosas, sino puramente mundanas, antropológico-existenciales, sociológico-políticas o de otro tipo. Sin embargo, con ello no hicieron sino precipitarse en una crisis de identidad aún peor. Pues una teología después de la muerte de Dios es, ya solo semánticamente, una contradicción en los términos, por lo que a nadie le extraña que entretanto esta teología esté ella misma ya muerta.

Tanto la evolución intrateológica como la extrateológica llevaron al fenómeno más grávido de consecuencias para la situación teológica contemporánea: el colapso de la metafísica. Esta era la ciencia de las razones últimas, que fundamentan y mantienen unido todo, la sabiduría sobre la unidad y totalidad de la realidad. En toda la tradición teológica precedente, la metafísica era, con sus categorías universales, el instrumentario para dar razón en el marco del pensamiento –de modo teológicamente adecuado y reflexionado– de Dios, la realidad una que todo lo abarca y determina, pero que también lo trasciende. La verdadera y más profunda crisis de la teología contemporánea radica en que en la actualidad no existe una metafísica semejante. Esto tiene su causa, por un lado, en la filosofía, que en parte proclama el final de la metafísica; y, por otro, en que la teología ha convertido con frecuencia la superación de la angosta y anquilosada metafísica neoescolástica en una radical deshelenización y «desmetafisicalización»[360]. El resultado fue ya una teología meramente bíblica e histórico-salvífica, ya una teología práctico-política. También la hermenéutica y la filosofía del lenguaje o las modernas ciencias humanas, en especial la sociología y la psicología, han ocupado a menudo como ciencias de referencia el lugar que en la precedente historia de la teología le correspondía a la metafísica.

El resultado de este desarrollo es el final de la unidad monolítica de la teología existente hasta ahora y el surgimiento de un pluralismo, nuevo en esta forma y cada vez menos penetrable, dentro de la teología misma. Se trata de un pluralismo de disciplinas y métodos, de su especialización y diferenciación, pero también de un pluralismo culturalmente condicionado de incipientes teologías africanas, asiáticas,

latinoamericanas. Este nuevo pluralismo es experimentado por muchos como liberación y partida hacia territorios ignotos, hacia una nueva diversidad y una mayor riqueza; otros, en cambio, se lamentan de su aparición y lo critican como confusión y colapso, como patente de corso para la arbitrariedad y la propensión a las modas. Así, resulta evidente que la «nueva» teología católica es vehementemente controvertida dentro de la propia Iglesia. No cabe duda de que el nuevo pluralismo no es un problema meramente académico. Es un problema de la Iglesia y su fe común. Muchas verdades centrales de la fe –comenzando por el *homooúsios* (consustancial) del credo del concilio de Nicea (325) hasta la doctrina de la transustanciación del concilio Lateranense IV (1215) y del concilio de Trento (1545-1563)– hablan, se quiera o no, el lenguaje de la metafísica. Aún más fundamental es la pregunta de si la fe una en el Dios uno, en el único Señor y Mediador Jesucristo y en el único Espíritu, en el único bautismo como incorporación a la única Iglesia, no sería en último término muda e incapaz de comunicación, más aún, si no sería mera ficción y quimera en caso de que no existiera una teología que, al menos en lo central y fundamental, hablara un solo lenguaje. Un pluralismo por completo inconexo, ¿no lleva necesariamente a un nuevo politeísmo del *anything goes*, del todo vale? Por último, un mero pluralismo que se aísle e inmunice y ya no se plantee rigurosa e implacablemente la pregunta por la única verdad, ¿no es mucho más estático y estéril que aquello que pretende superar? ¿No existen también valores humanos transculturales y no dependemos precisamente en la actual situación de la humanidad para bien y para mal de elevar a conciencia la dignidad transcultural de todas las personas, desarrollándola en una universal solidaridad humana? Así pues, se plantea la pregunta: ¿cómo puede la teología ser universal y al mismo tiempo hacer justicia tanto al inextirpable pluralismo de lenguas y culturas como a la legítima autonomía de los distintos ámbitos de realidad? ¿Cómo puede ser pluralista sin devenir relativista? ¿Cómo pueden conjugarse la legítima diversidad y la necesaria unidad de la teología? A esto se añade una segunda pregunta: ¿cómo puede la teología salir del dilema identidad-relevancia en el que se encuentra? ¿Cómo puede escapar de la letal lógica de salvaguardar su relevancia a costa de la identidad o salvaguardar su identidad a costa de la relevancia y al precio del repliegue en el gueto? Sin una clara e inequívoca identidad no existe relevancia; sin embargo, sin relevancia tampoco existe identidad.

El regreso al gueto de la antigua teología de escuela está excluido. El desarrollo de las últimas décadas contiene a largo plazo demasiados nuevos enfoques positivos y

prometedores como para que ello sea posible; y en cualquier caso, no podemos escapar de la situación actual y sus retos. Para la teología católica es incluso una cuestión de supervivencia liberarse por completo de la prisión del sistema neoescolástico. La teología, máxime la que se encuadra en la tradición de la Escuela Católica de Tubinga, solamente es posible en la corriente abierta de la época[361]. La unidad de la teología no puede ser ya hoy la unidad de un sistema monolítico. Pero sí que puede y debe consistir en que las distintas teologías se comuniquen entre sí, hagan referencia a un «objeto» común y se sirvan para ello de principios básicos compartidos. Por eso, lo único que puede ayudarnos a avanzar es una reflexión sobre los principios comunes de la teología católica. Tres principios son determinantes para la tradición tubinguesa: eclesialidad, cientificidad y apertura a los problemas de la época con una orientación a la praxis.

1. El principio de eclesialidad caracteriza a la teología católica de un modo especial. Se basa en la convicción de que el evangelio de la acción salvífico-liberadora de Dios en Jesucristo, así como su documentación en la Sagrada Escritura, solo lo poseemos en y a través del testimonio de la Iglesia. Esta es el lugar concreto de la verdad. Johann Adam Möhler formuló de manera clásica tanto la objeción a esta tesis como su fundamentación: «Oigo las palabras en las que se plasma el desdén: nada más que Iglesia, Iglesia, Iglesia; y yo respondo: así es y no puede ser de otra manera, pues sin Iglesia no tendríamos a Cristo ni tendríamos la Sagrada Escritura… La única prueba es la apagógica, que consiste en que todo intento de lograr de otro modo certeza de estar en posesión de la doctrina verdadera resulta en sí incomprensible, insostenible, más aún, imposible… Pero ya se ha señalado por qué no es posible ninguna otra prueba, pues el supuesto de todos los supuestos no puede depender a su vez de un supuesto previo»[362].

Por consiguiente, la teología solo es posible en la *communio* de la Iglesia, sobre la base y bajo la norma de su tradición viva. La teología es, por así decir, la *memoria* reflexionada de la Iglesia. Esta idea diferencia la genuina tradición tubinguesa de la teología liberal, con la que en ocasiones injustamente se la confunde[363], así como de un dogmatismo rígido y petrificado[364]. Rectamente entendida, la eclesialidad no comporta una ligadura a un sistema doctrinal abstracto, sino la incorporación a un proceso vivo de transmisión y comunicación, en el que el único Evangelio de Cristo es interpretado y actualizado. Con ello se supera la mala disyuntiva entre una concepción subjetivista y una concepción objetivista de la verdad. El abarcador «nosotros» de la Iglesia es el

sujeto de la fe y el lugar de la verdad[365]. De ahí que la tradición sea siempre transmisión viva a un presente continuo, en el que la interpretación es condición de la tradición.

Dentro de este proceso de transmisión, al dogma le corresponde un lugar importante; sin embargo, en modo alguno es la única forma, ni siquiera la más importante, de dicho proceso. En efecto, el dogma quiere ser entendido como vinculante interpretación eclesial de la Escritura. De ahí que él deba ser interpretado a su vez desde la Escritura. Antes del dogma y junto a él existen otras múltiples formas de transmisión, sobre todo la liturgia, la predicación diaria y el diario testimonio vivido de la fe. La forma fundamental de la interpretación eclesial de la Escritura, hasta hoy común a todas las Iglesias, es el credo eclesial. Los distintos dogmas no pretenden sino desplegar los artículos de fe que lo componen. Por eso, los distintos dogmas han de ser interpretados en el marco de la estructura global del credo. De todo ello resulta que la doctrina de la Iglesia es un todo multiestratificado y multidimensional. A esto se le da, con el concilio Vaticano II, el nombre de «jerarquía de verdades», dentro de la cual las distintas verdades no solo han de ser contadas, sino también ponderadas según su proximidad al fundamento común en Jesucristo.

En la tarea de semejante interpretación viva de la tradición, a la teología le compete una función importante y relativamente autónoma en el seno de la Iglesia. Esta tarea exige de los teólogos católicos bastante más que una obediencia externa, más o menos formal, al magisterio eclesiástico. Este tiene que ser percibido a la fuerza como escandaloso y extraño si se mantiene aislado del conjunto y como si fuera, por así decir, su último resto. Entonces deviene de hecho incomprensible y molesto. Pero en realidad precisa de un *sensus fidei* y de un abarcador *sentire ecclesiam*. Ello solamente es posible en virtud de la vida en y con la Iglesia concreta, sus parroquias y comunidades.

Una teología será eclesial y católica mientras participe en los procesos de comunicación y creación de consenso que se desarrollan en la Iglesia, mientras se deje también complementar y, si es necesario, corregir por otras teologías y otros carismas y servicios en la Iglesia; o sea, mientras se inserte en el todo de lo católico incluso de un modo eventualmente lleno de tensión. El límite se encuentra allí donde la tensión polar se convierte en contradicción imposible ya de integrar. Lo cual acontece cuando el individuo absolutiza su propio juicio privado y se aferra obstinadamente a él. Donde esto

ocurre, el egoísmo del individuo ocupa el lugar de la *communio* eclesial[366]. Con ello se infringe, más aún, se abandona el principio básico de lo católico. En una situación tan dolorosa, a la Iglesia no le queda como *ultima ratio* otra solución, en aras tanto de la univocidad de su testimonio como de su unidad interna, que la negación de la negación, es decir, la agudizada afirmación de su posición. Semejante proceso resulta doloroso sobre todo porque en él no es raro que la *particula veri* de la posición excluida quede intraeclesialmente desautorizada y reprimida. Así, también la *communio* de la Iglesia paga siempre un precio. Sin embargo, la Iglesia no atenta con ello, máxime en nuestra sociedad pluralista, contra la libertad de nadie; se limita a hacer uso de su propia libertad y autoridad para anunciar el Evangelio, salvaguardando al mismo tiempo el derecho de todos los demás a oír de ella y en ella el Evangelio completo y sin recortes.

2. La teología católica en modo alguno se caracteriza solo por su referencia a la Iglesia. Al principio de eclesialidad se añade el de cientificidad. En efecto, la fe cristiana no es una fe en la Iglesia como tal, sino una fe que en la Iglesia y con la Iglesia se dirige a Dios y, más en concreto, al Dios que se nos ha comunicado a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. Por eso, la teología parte del testimonio de la tradición eclesial y permanece vinculada a ella. Pero esta se define, justamente en la medida en que es verdadera, por el hecho de que remite más allá de sí misma hacia la verdad de Dios, siempre mayor. De ahí que el verdadero objeto de la teología no sea la fe de la Iglesia, sino la verdad de la autorrevelación de Dios, atestiguada en los testimonios eclesiales de fe. Esta referencia es lo que convierte a la teología en teo-logía. Y hace necesaria, totalmente en la tradición de Tomás de Aquino, una teología teológica, por así decirlo[367]. Esta referencia única y unitaria confiere asimismo a las afirmaciones concretas de la teología su unidad, armonía, coherencia, inteligibilidad y verosimilitud. Y le da a la teología, por último, una posición relativamente autónoma, más aún, crítica frente a las tradiciones concretas que no se corresponden con esta verdad o solo lo hacen a medias. También una teología teológica, y precisamente ella, es una teología crítica.

La fe en Dios es, por esencia, un acto libre del ser humano al que nadie debe ni puede ser forzado. Como acto libre, la fe solo es un acto humanamente digno si no supone ningún *sacrificium intellectus* ante la verdad, sino una obediencia acorde con la razón. En consecuencia, por mucho que sea un acto sostenido por completo por la luz de la gracia, la fe es también un acto enteramente humano, que se realiza en el medio del

escuchar, comprender, pensar, querer, sentir y hablar humano. La teología reflexiona sobre esta lógica interna de la fe. Según Anselmo de Canterbury, el programa de la teología reza: *fides quaerens intellectum*, la fe en busca de intelección. La teología solo puede llevar este programa a la práctica entablando diálogo con las demás ciencias y rindiendo cuentas públicamente, ante el foro de la razón, de la esperanza cristiana (cf. 1 Pe 3,15). En ello sigue debiéndose al espíritu de su gran maestro Tomás de Aquino.

Durante la Edad Media y hasta bien entrada la Modernidad, para la teología no representaba problema alguno, ciertamente, afirmarse como ciencia con un saber basado en principios seguros y cohesionado en sí. Esto se tornó cada vez más difícil para la teología a medida que las demás ciencias se emanciparon de los supuestos filosóficos hasta entonces comunes y el ideal científico de las ciencias de la naturaleza consiguió aparecer progresivamente casi como el único válido. También las ciencias del espíritu se vieron arrastradas por ello a dificultades nada desdeñables. En la década de 1970, la teología se confrontó con los nuevos retos epistemológicos[368]. De aquella confrontación surgieron varios paradigmas nuevos de teología católica.

El paradigma neoescolástico, que se aferra a la concepción medieval de ciencia –interpretada además unilateralmente y adulterada con intención didáctica–, ha sido abandonado de manera casi generalizada. Fue un gran logro de Karl Rahner acompasar la teología a la tonalidad moderna, asumiendo de manera autónoma la filosofía moderna del sujeto y concibiendo una teología antropológicamente reorientada[369]. En un sentido afín, Rudolf Bultmann llevó a cabo casi simultáneamente una interpretación existencial del Nuevo Testamento. Pero ya los propios discípulos de Rahner, en especial Johann Baptist Metz, criticaron el paradigma idealista-trascendental, porque, a su juicio, se orientaba tácitamente por el sujeto burgués y no tenía suficientemente en cuenta las condiciones históricas, económicas, sociales y políticas del ser sujeto. Intentaron hacer suya la rehabilitación de la filosofía práctica entonces en curso y replantear la cuestión de Dios en el horizonte del problema teoría-praxis. Dejemos a un lado la pregunta de qué otros «ideologismos» no burgueses o posburgueses desempeñaron también un papel sobre todo en la recepción de esta teología política, elaborada en estrecha afinidad con el paradigma de la praxis comunicativa de la libertad. No cabe duda de que esta teología ha ensanchado el horizonte teológico en comparación con algunos reduccionismos de los paradigmas trascendental y existencial; pero, por otra parte, también ella abstrae de

dimensiones esenciales de la realidad. Entre ellas se cuentan en especial las circunstancias previamente dadas y las condiciones naturales de la libertad humana. Estas no son importantes solo en el contexto de la despertada conciencia ecológica y del debate sobre la vida, la protección de la vida y la supervivencia humanamente digna, así como del diálogo urgentemente necesario –pero en gran medida descuidado– con las ciencias de la naturaleza modernas, que siguen siendo el núcleo duro de la Modernidad (Carl Friedrich von Weisäcker). También lo son de cara al encuentro, cada vez más acuciante, con las religiones no cristianas y con la nueva religiosidad que está surgiendo en la actualidad, la mayoría de las veces bastante difusa.

En el lenguaje de la filosofía occidental, un pensamiento que reflexiona sobre el conjunto de la realidad con la vista puesta en sus fundamentos últimos se llama «metafísica». Es filosofía primera. De ahí que solo sea posible negarla en la medida en que uno mismo hace metafísica. Por eso en nada ayuda evitar la metafísica como si fuera la peste; tampoco lleva a ningún sitio difamarla simplemente como expresión de la conciencia burguesa. Quien no ha aprendido a distinguir entre las condiciones y causas de surgimiento, determinadas y sin duda siempre presentes, de un pensamiento, por un lado, y sus razones de objetividad y validez, por otro, ni siquiera ha alcanzado el plano de la metafísica. Lo único que hace es encubrir su propia metafísica, que da tácitamente por supuesta. En cualquier caso, la teología, si quiere hablar de Dios como la realidad que todo lo determina, todo lo abarca y todo lo fundamenta, no tiene más remedio que asumir alguna metafísica: no una metafísica determinada ni tampoco necesariamente una unitaria, pero sí una metafísica que, en virtud de su referencia al fundamento último de la realidad, esté al mismo tiempo abierta al diálogo con otros enfoques metafísicos. La metafísica no es, qué duda cabe, el suelo nutricio del que la teología extrae su alimento y su fuerza, pero sí la única atmósfera en la que puede respirar. Sin ella se producen síndromes de abstinencia y ataques de asfixia. De ahí que esta atmósfera no se pueda reemplazar por una novedosa mezcla artificial de teoría social y epistemología[370]. No nos corresponde decidir aquí qué metafísica tiene hoy relevancia para la teología en Asia, África o América Latina. Estamos comprometidos con nuestra propia tradición europea en el tránsito del segundo al tercer milenio y es desde ahí desde donde debemos tratar de entablar diálogo con las teologías de otros continentes. El rasgo fundamental de nuestra situación posidealista desde la filosofía tardía de Schelling hasta los pensadores

de la posmodernidad, pasando por Søren Kierkegaard, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, es la toma de conciencia de la indeducible e inmemorial facticidad y contingencia de la realidad[371]. Con ello se eleva de nuevo a conciencia el primado del ser frente al hacer. Y comienza a volver a primer plano, frente a la gigantesca voluntad de hacer y poder de la Modernidad, un nuevo respeto hacia lo que es. Así, la pregunta metafísica se plantea de un modo nuevo.

Por eso, bajo el lema: «Fe e historia», aflora un paradigma teológico que parte de la interacción del sujeto con la realidad que le viene dada [*vorgegeben*] y es encomendada [*aufgegeben*] a su responsabilidad. Así pues, el punto de partida es una vez más la libertad. Es el núcleo de la filosofía moderna de la historia. Pero no se trata ya de una libertad abstracta, sino de la libertad concreta e históricamente existente del hombre. Esa libertad históricamente condicionada y contingente, que no obstante se presenta con la pretensión de dignidad incondicional, no puede consumarse ni darse cumplimiento a sí misma. Únicamente puede encontrar su realización en «algo» que es incondicionado e infinito no solo pretendidamente, sino en realidad. Así, la libertad humana remite a la libertad incondicionada y plena como su fundamento último y su cumplimiento último y definitivo[372]. Puesto que aquí el ser prevalece sobre el hacer, este paradigma no puede caracterizarse como teología de la liberación[373], pero sí como teología de la libertad históricamente existente y responsable. A la inversa, una teología que piense en el paradigma de la libertad concreta e históricamente existente se comprometerá a la vez a favor de condiciones propiciadoras del humanitarismo y la libertad. Eso nos lleva al tercer principio de la teología católica.

3. Las consideraciones sobre la cientificidad de la teología católica, que al final han resultado algo extensas, eran necesarias para tender al mismo tiempo los cimientos para el tercer principio de esta: la apertura a los problemas de la época desde la orientación a la praxis. La constitución pastoral *Gaudium et spes* abrió de par en par la puerta a este tercer aspecto. Sin embargo, resulta innegable que en lo relativo a la apertura de la teología se han producido en los últimos veinte años todo tipo de equívocos y confusiones. Constatar esto con sinceridad no significa desacreditar la permanentemente justificada aspiración que late detrás de ello. En efecto, la teología no acontece en un espacio vacío ni es un juego de abalorios académico. No es sierva de nadie, pero

tampoco un club privilegiado y exclusivo. Le compete responsabilidad pública. No solo está en la esfera pública académica, sino también en la eclesial y la social.

La referencia de la teología a la praxis está de entrada esencialmente enraizada en la praxis de la fe, vida, predicación y celebración de la Iglesia y sus parroquias y comunidades, y esa referencia tiene carácter tanto crítico-acompañador como positivo-inspirador. En ello, la teología es ciencia práctica sobre todo en el sentido del concepto de praxis de la escolástica de orientación agustiniana. Pues la teología no solo debe transmitir una visión teórico- especulativa, sino que más bien tiene como objetivo la praxis concreta de la fe, la esperanza y el amor. ¡Qué efecto tan miserable producen desde este punto de vista muchos eruditos mamotretos y con cuánta razón demandan en la actualidad numerosos estudiantes y también cristianos «sencillos» estas dimensiones espirituales y místicas, imperdonablemente descuidadas en nuestro académico quehacer teológico medio![374].

La teología es práctica también porque se halla referida a la praxis vital tanto personal como social, a sus experiencias y problemas. Sin embargo, se trata de entender más profundamente no solo el mundo a la luz del Evangelio, sino también el Evangelio a la luz de la «profecía externa» del mundo. En esta tarea, la teología siempre forma parte de la cultura de su época y espacio de vida. Consciente o inconscientemente es guiada por los prejuicios y a menudo por los intereses creados de esa cultura. Sobre tales prejuicios e intereses creados hay que reflexionar –en aras de la universalidad y la catolicidad de la teología misma– de forma autocrítica y desde el punto de vista de la crítica de las ideologías, en especial en el diálogo con los teólogos de otras Iglesias locales, para así poder reaccionar responsablemente a la propia situación.

Esta apertura a los problemas de la época no puede ser, evidentemente, una apertura arbitraria. Debe caracterizarse como apertura tanto dialogal como misionera. Ambos términos no se oponen, como en el fondo creen solo los espíritus superficiales. En efecto, el verdadero diálogo consiste en comunicar al otro algo de sí mismo, más aún, en autocomunicarse al otro. En este sentido, la teología tiene que mostrarle a la Iglesia vías concretas para ser sacramento universal de salvación para el mundo actual. Aunque esto en concreto pertenece en primer lugar al ámbito de tareas de la teología moral y la teología práctica, los problemas de fundamentos correspondientes repercuten plenamente en la teología fundamental y la teología dogmática. Por desgracia, en los últimos años el

diálogo interdisciplinar dentro de la teología sobre estos temas, más que ser retomado, se ha interrumpido. La unidad de la Iglesia en la diversidad es hoy un problema acuciante pero aún no resuelto, para el cual de momento apenas existen planteamientos de solución viables.

El antiguo modelo integrista resulta sin duda inadecuado para resolver los problemas aludidos. Pretendía derivar directamente de premisas teológicas instrucciones concretas de acción en el mundo, ignorando con ello la legítima autonomía de las realidades mundanas, acentuada por el último concilio. Asimismo inadecuado resulta, sin embargo, el modelo funcional, que proscribe a la Iglesia a un ámbito específico y la concibe tan solo funcionalmente, ya sea desde un punto de vista burgués para la sublimación solemne de situaciones vitales especiales o como consuelo a la vista de la ineliminable contingencia de la existencia, ya sea atribuyéndole, de modo más radical, una suerte de función motriz con miras a la transformación de las relaciones sociales. La penetración del mundo con la luz y la fuerza del Evangelio desde dentro, de la que habla el concilio Vaticano II, exige un tercer modelo, que puede designarse como el modelo de la responsabilidad cristiana sobre el mundo. En último término, se trata de vincular dos proyectos que en la teología contemporánea aún se contraponen de manera bastante abrupta: el pensamiento marcado por la teología de la creación, que parte de la relativa autonomía de los órdenes creaturales, y la teología de la liberación, históricamente determinada. Sin embargo, si se toma en serio el principio tomasiano de que la gracia supone y perfecciona la naturaleza, entonces hay que aplicarlo también a la relación entre la liberación bíblicamente entendida y la libertad humana, por una parte, y los órdenes en los que estas existen, por otra[375]. Solo de semejante visión de conjunto resultaría una concepción holística de la salvación y la liberación. El enfoque teológico apropiado para ello es el de una cristología y una teología sapienciales. Pero tampoco en este punto hemos ido hasta ahora más allá de los planteamientos iniciales y las consideraciones previas[376]. La crisis en la transmisión de la moral eclesial muestra de modo consternador la existencia de estos irresueltos problemas desde el lado práctico.

En consecuencia, en la relación práctica entre Iglesia y sociedad se abre en la actualidad un amplio, escabroso y solo difícilmente cultivable campo de futuro trabajo teológico. La superación de este déficit es tanto más urgente por cuanto hoy hace ya tiempo que la evangelización y la inculturación no son solo tareas a realizar en los

tradicionales países de misión en el hemisferio Sur; en Europa ha surgido en los dos últimos siglos una cultura que hasta ahora ha sido, en el fondo, escasamente impregnada por el espíritu del Evangelio. El abismo entre la fe y la cultura moderna constituye realmente el drama de nuestra época. Si no quiere perder su alma, Europa necesita una nueva evangelización y una nueva inculturación del cristianismo.

¿Tiene semejante programa alguna perspectiva de éxito? Esta pregunta no pretende anticipar, por supuesto, las ilimitadas posibilidades de Dios ni los insondables caminos de su providencia. Intenta humildemente reconocer los signos y huellas históricos de los caminos de Dios, a fin de ponderar las posibilidades humanas de realización del divino designio salvífico. Así, nos lleva de regreso a la situación de pluralismo en un mundo secularizado y sin Dios que hemos descrito al comienzo de este artículo. A buen seguro, no podemos revocar sin más el desarrollo que nos ha traído hasta ahí, y en muchos aspectos tampoco deseamos hacerlo. ¿Cómo podemos ser, pues, en esta situación teólogos que den testimonio de Dios de un modo que interpele a las personas y transforme el mundo?

Aquí no pretendemos dar una respuesta abarcadora a este interrogante. De todas formas, tampoco es posible hacerlo. Nos circunscribiremos a unas cuantas indicaciones. Es evidente que la teoría de una secularización que progresa irreversiblemente no se ha corroborado. Una nueva posmodernidad religiosa, la mayoría de las veces bastante difusa y a menudo también fundamentalista, parece regresar otra vez al mito, en parte incluso al oscurantismo[377]. Ciertamente, en algunos círculos eclesiales y teológicos encontramos un no menos peligroso oscurantismo: el oscurantismo de una tardo-ilustración altanera y escéptica, incapaz de comprender aquello de lo que, por lo demás, habla todo el mundo. Pues de hecho todo apunta a que el problema de Dios será el problema del siglo XXI (Joachim Illies).

Detrás de este movimiento del espíritu de la época laten, como siempre ocurre en tales procesos, complejos motivos, en parte también poco gratos. Un motivo decisivo reside seguramente en la dolorosa experiencia y la tardía percepción de que un mundo pluralista y secularizado es incapaz de ofrecer una fundamentación última de sus valores e instituciones. Un mundo así padece un déficit de legitimación y no está en condiciones de satisfacer la búsqueda y el afán humanos –hondamente arraigados– de unidad y reconciliación, que son al mismo tiempo un anhelo de redención. Antes al contrario, el

mundo moderno, en su unidimensionalidad, a veces banal, crea los mejores supuestos para una nueva búsqueda, con frecuencia entusiasta, de nueva religiosidad.

El encargo encomendado al teólogo es, desde luego, independiente de tan efímeras «olas». El teólogo debe hablar *opportune, importune*, a tiempo y a destiempo. Para ello goza en la actualidad de sobradas ocasiones. Pues tampoco los padres de la Iglesia enlazaron en modo alguno con la teología mítica de la época ni con la teología política, estrechamente emparentada con ella. Recurrieron más bien a la teología filosófica –ilustrada en el sentido de la época– del estoicismo, el platonismo y, más tarde, el aristotelismo, que conservaban de modo crítico y reflexionado la herencia del mito[378]. También la teología actual necesita tal separación y distinción. Sin incurrir en el racionalismo, entretanto ya casi obsoleto, hoy debe defender de nuevo el deseo de racionalidad de la religión y de la realidad. Pues en la historia precedente tanto de la humanidad como de la Iglesia las mayores desgracias las ha ocasionado siempre el irracionalismo. Se requiere, sin embargo, una racionalidad que no lo cuestione todo de modo escéptico y en último término insustancial, sino que más bien viva de la sustancia de la fe y se esfuerce por sacarla a la luz y hacerla resplandecer. *Fides quaerens intellectum*, fe que busca intelección: tal es el gran programa de la teología, también en la actualidad. Es a la vez el programa de un nuevo humanismo.

8.
Teología y magisterio.
En torno a la cuestión principal de la Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo[379]

Al magisterio de los pastores le compete, a diferencia de la teología, la exposición auténtica de la verdad de fe. Tiene la tarea de «guardar, exponer y difundir la palabra de Dios». «Enseña auténticamente la doctrina de los apóstoles y, sacando provecho del trabajo teológico, rechaza las objeciones y deformaciones de la fe»[380]. ¿Qué significa aquí «auténticamente»? Ello incluye, por una parte, el aspecto de lo definitivo y vinculante; y, por otra, el de lo verdadero, no falsificado, fielmente transmitido. De ello forman parte a lo largo de la historia, y conforme a los desafíos de cada época, también «nuevas profundizaciones, explicaciones y aplicaciones de la doctrina revelada»[381].

El magisterio no es extrínseco a la fe. Considerado de manera más profunda, se funda, por una parte, en el hecho de que la verdad de la fe no es algo que el individuo o el pueblo de Dios en su conjunto «tenga» sin más. La fe es, y no puede dejar de ser, un don que tanto al individuo como a la Iglesia se le promete reiteradamente con autoridad. En este sentido, el magisterio se asienta en el carácter gratuito de la revelación. La obligatoriedad y, en ciertos casos, la definitividad de las manifestaciones magisteriales se basan, por otra parte, en el carácter escatológico de la revelación en Cristo. El hecho de que el acontecimiento Cristo acaezca «de una vez para siempre» deja su impronta también en la transmisión de la fe.

Así, al magisterio se le encomienda de modo especial «el cuidado de un bien no perfectible» (Max Seckler). Lo que Dios ha operado de una vez por todas en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo debe conservarse con fidelidad y ser atestiguado y anunciado de manera definitiva. Por consiguiente, es tarea pastoral del

magisterio «vigilar para que el pueblo de Dios permanezca en la verdad que libera»[382]. En ello, los pronunciamientos definitivos del magisterio de los pastores no deben verse ni medirse primordialmente desde el caso conflictivo. Justamente en el diálogo ecuménico se experimenta y acentúa cuán útil e importante es que una instancia pueda determinar de modo vinculante qué pertenece a la fe de la comunidad y qué no[383].

Tanto el carácter gratuito como el carácter escatológico de la verdad de fe conllevan, sin embargo, que esa verdad irrumpa en la historia concreta de los seres humanos y que su comprensión concreta en la historia crezca y madure. Este carácter histórico de las afirmaciones magisteriales se señala en varios pasajes de la *instructio*[384]. No comporta una relativización de los enunciados de fe; antes bien, implica que lo definitivo de estos únicamente nos es donado o regalado en y a través de la historia.

A causa de esta complejidad, las afirmaciones magisteriales requieren, como subraya el más reciente documento de la Comisión Teológica Internacional, una interpretación precisa y concienzuda. Sobre todo ahí podría fundarse la conclusiva exhortación de la *instructio* a unas relaciones entre el magisterio de los pastores y los teólogos basadas en la confianza mutua[385].

I. Una relación tensa

La colaboración del magisterio y la teología no es, en primer lugar, un problema disciplinar. Tiene que corresponderse más bien con la lógica de la fe. Tampoco debe ser vista primordialmente a la luz del caso conflictivo, sino sobre todo desde los casos normales, nada espectaculares, de la vida diaria eclesial. Aquí se recorre, por regla general con toda naturalidad, el camino entre los extremos. Casi todos los días lo emprenden de modo en absoluto espectacular tanto obispos y congregaciones romanas como teólogos, inadvertidos ciertamente por los focos de los medios. Sin embargo, este caso normal del trato mutuo podría y debería perfeccionarse y profundizarse.

La *instructio* indica claramente qué espíritu debería impulsar tal colaboración. Imprescindible es ante todo el diálogo distendido, que se lleva a cabo en el espíritu de la confianza. Requiere de ambas partes una cooperación leal desde el respeto recíproco.

Tanto para la teología como para el magisterio parece ventajoso tener bien presente la especificidad del servicio que uno mismo presta a la verdad, sin perder de vista la perspectiva del otro. Para el magisterio, esto implica que ha de querer realmente extraer provecho del trabajo teológico, aunque este no pueda ser sino una oferta para la Iglesia; además, mucho tendrá que ser corregido y ampliado en el espíritu del diálogo fraternal antes de que la Iglesia universal pueda cosechar los frutos de ese trabajo[386]. Para ambas partes vale lo siguiente: ejercer presión contradice la esencia de la verdad, que a la larga siempre se impone por sí misma. Las intervenciones disciplinares solo son convenientes y necesarias cuando este proceso normal de búsqueda de la verdad se bloquea y ello acarrea graves daños para los creyentes.

Precisamente en lo relativo a la historicidad de todo hablar y actuar humanos, incluidos los eclesiásticos, la *instructio* encuentra formulaciones acertadas y con visión de futuro. Es consciente de que algunos juicios del magisterio «contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que eran menos seguras… Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal»[387]. Asimismo se dice con suficiente claridad: «Los pastores no siempre han percibido de inmediato todos los aspectos o la complejidad de un problema». De ahí que no sea una mera afirmación pía y en realidad vacía señalar que el servicio desinteresado a la verdad en la Iglesia requiere algo más que audacia. Esta resulta, sin duda, necesaria tanto para la teología como para el magisterio. Sin embargo, el servicio desinteresado hace necesaria asimismo la paciencia «hasta que llegue el momento de la cosecha». Mi antecesor en la sede episcopal de Rotemburgo-Stuttgart, que vivió muy de cerca la vehemencia de las controversias entre el magisterio y la teología, plasmó este espíritu en la concisa y elocuente fórmula: «La Iglesia de Dios no comenzó conmigo ni tampoco termina conmigo». Tal humildad conviene tanto a los obispos como a los teólogos.

Para la fe cristiana y sus concretas realizaciones existenciales debe ser posible un «camino entre los extremos». En relación con el tema que aquí nos ocupa, los extremos son conocidos: por una parte, una visión de la fe cristiana y la vida eclesial en la que no habría sitio para una teología autónoma; y, por otra parte, una teología que en nombre de la libertad de la ciencia se liberaría de sus ligaduras creyentes y eclesiales.

II. La raíz común: el servicio a la verdad

La *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, promulgada en la fiesta de la Ascensión del Señor, intenta recorrer en sus afirmaciones centrales un camino entre los extremos. Para ello es necesario, en vez de ocuparse de inmediato con los conocidos conflictos y extremos, abordar el problema desde su raíz. No se trata primordialmente de la medición de un territorio que se extiende entre dos o más instancias contrapuestas de forma más o menos hostil y que en ocasiones se antoja minado. Se trata, antes de nada, de la «verdad que libera». A ella se deben tanto el magisterio como la teología.

Quien sirve a la verdad sirve también al ser humano. El hombre debe alcanzar, a través de la revelación de la verdad, claridad en los interrogantes esenciales de su existencia; debe enterarse de dónde viene y adónde va. El hombre deviene libre, como afirma la instrucción, «cuando Cristo, que es la Verdad, se hace el "camino" para él»[388]. En esta verdad y en virtud de ella, el ser humano puede encontrar en libertad el camino hacia Dios y, de ese modo, llegar a sí mismo. La verdad de Dios en Cristo no eleva su pretensión «de otra manera sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas»[389].

Esta verdad no se dirige solo al individuo, por mucho que cada cual sea llamado de forma indelegablemente personal. La única verdad une y reconcilia también a personas de las más diferentes culturas. Así, la verdad y la sabiduría de Dios manifestadas en Jesucristo se le confían a la Iglesia en su conjunto. En la verdad radica, como dice la *instructio*, la fuerza unificadora «para el nuevo y único pueblo de Dios que, enriquecido con diversas vocaciones y carismas, tiene la misión de conservar y transmitir el don de la verdad»[390]. La Iglesia es, pues, casa y tienda de campaña, lugar e instrumento de la verdad y la sabiduría divinas en el mundo.

Como sacramento del diálogo de Dios con los seres humanos, la Iglesia misma es un sacramento dialogal. De ahí que el servicio a la verdad que se le ha encomendado no pueda ejercerlo de manera monológica, sino solo dialógica. Se le ha encargado llevar a cabo este diálogo *ad extra*, con la sabiduría y la ciencia del mundo. Pero también es indispensable en el seno de la *communio* de la Iglesia. Las diferentes vocaciones y carismas en la Iglesia le aportan vida a esta. Pero donde hay vida, existe tensión. Y donde cesa la tensión, reina la muerte.

Algunas tensiones en la Iglesia actual se concretan, escenificadas a menudo con un gran despliegue mediático, en la zona de conflicto entre la teología científica y el magisterio eclesiástico. Sin embargo, ninguna de estas dos realidades existe en aras de sí misma. El concilio Vaticano II declaró expresamente que el magisterio «no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad»[391]. Entre las vocaciones suscitadas en la Iglesia por el Espíritu de Dios, afirma la instrucción, «se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la palabra de Dios»[392].

Así pues, por muy distintos que sean sus dones [*Gaben*] y tareas [*Aufgaben*], el magisterio y la teología tienen «en definitiva el mismo fin: conservar al pueblo de Dios en la verdad que libera y hacer de él la "luz de las naciones"»[393]. Si se quiere evitar los extremos, conviene no contraponerlos ni tampoco confundirlos. Para lograr el delicado, pero profundamente católico equilibrio entre ambos, es necesario observar de modo especial el conocido dicho de Johann Adam Möhler: «Pero ni uno solo ni cada cual por su lado deben querer serlo todo; todo solo pueden serlo todos juntos, y la unidad de todos únicamente puede ser un todo».

III. Dos tareas diferentes

En este sentido, no existen de hecho dos magisterios paralelos, sino, como expone la instrucción, dos tareas diferentes en el servicio de la Iglesia a la verdad: el magisterio y la teología. ¿En qué consiste lo específico de cada una de ellas?

La teología, que «a lo largo de los siglos… se ha constituido en un verdadero y propio saber científico»[394], obtiene de modo reflexivo una comprensión cada vez más profunda de la verdad. Busca comprender lo creído con creciente hondura y clarificar la enseñanza de la revelación ante las instancias de la razón. Trata de dar respuesta a quien se pregunta por el fundamento de la esperanza (cf. 1 Pe 3,15). Por último, confiere a la enseñanza de la revelación «una forma orgánica y sistemática»[395].

En ello, el trabajo del teólogo brota de una doble dinámica, inherente a la fe. La verdad, por su propia naturaleza, quiere ser conocida. El ser humano debe conocer la verdad sobre su destino, así como el camino para alcanzar este. Aunque la verdad de la revelación supera nuestro conocimiento, la razón, este «don de Dios otorgado para captar la verdad»[396], es capaz de penetrar en la luz de la revelación y entender en cierta medida lo que ha creído. En virtud de ello, la fe deviene humanamente comunicable. Con ello ya hemos aludido al segundo aspecto. Cuando uno ama algo, desea también conocerlo mejor y transmitírselo a los demás. Así, la teología «nace también del amor y de su dinamismo»[397]. De este modo, la teología participa en elevada medida en la vocación misionera de la Iglesia. Con ello, a la teología le corresponde, justo en lo que atañe a la evangelización y la nueva evangelización, una gran importancia.

Que los extremos se tocan es algo sabido desde antiguo. Quien no se deje ofuscar por disyuntivas expresadas ocasionalmente a voz en cuello evitará, desde la variada experiencia de la Iglesia, los extremos y recorrerá el largo y a veces pedregoso camino del diálogo y de la no siempre fácil convivencia. En ello, las tensiones son ineludibles. No derivan tanto de actitudes subjetivas como de las diferentes tareas objetivas que competen al magisterio y a la teología dentro de la *communio* eclesial. Tales tensiones pueden ser fecundas para la vida de la Iglesia, al menos si se mantienen alejadas del espíritu de contradicción, que renuncia a la comunicación leal, necesaria dentro de la *communio* de la Iglesia, y absolutiza la propia posición.

El diálogo permite esperar que nadie en la Iglesia se internará por callejones sin salida ni recorrerá caminos equivocados, sino que más bien todos compartirán «un espíritu de acogida y de servicio a la palabra y la comunión en la caridad, en cuyo contexto se podrán superar más fácilmente algunos obstáculos inherentes a la condición humana en la tierra»[398]. Pues lo único que persiguen la teología y el magisterio, cada cual a su manera, es que la palabra del Señor se difunda (cf. 2 Tes 3,1).

9.
La tensión entre la teología y el magisterio eclesiástico

Las jornadas de facultades de teología [*Fakultätentag*] son una extraordinaria ocasión para el encuentro y el intercambio entre la teología científica y los representantes del magisterio eclesiástico. Esta posibilidad es tanto más importante por cuanto las actuales tensiones intraeclesiales repercuten en la relación entre teólogos y pastores. Pero las controversias públicamente dirimidas entre unos y otros son perjudiciales también, y no en último término, porque el ordenamiento de derecho público eclesiástico existente hasta ahora en nuestro país y, con él, el estatus de las facultades de teología vuelven a ser debatidos a consecuencia de la reunificación alemana. Esto nos sitúa ante tareas a buen seguro nada fáciles, que solo conseguiremos llevar a término en un esfuerzo común de la teología científica y el magisterio.

I. El encargo común a la teología y el magisterio

Por eso, permítanme decir algunas palabras sobre la tensión entre teología y magisterio eclesiástico. Cuando se habla de este tema, a menudo se toman como motivo y punto de partida, por desgracia, los asuntos conflictivos. Más correcto y útil sería reflexionar en primer lugar sobre la raíz común y el encargo compartido del magisterio y la teología. La raíz común es el servicio a la verdad. Este servicio se le ha encomendado a la Iglesia entera. Como sacramento de la salvación, la Iglesia tiene que anunciar a todas las naciones la verdad que nos ha sido regalada en Jesucristo y que a todos nos libera. En el ejercicio de este encargo común, la teología y el magisterio eclesiástico poseen

«carismas» distintos. Sin embargo, ni el uno ni la otra son fines en sí, sino que obtienen su relevancia única y exclusivamente de su relación con la verdad, que Jesús mismo es.

Por desgracia, este punto básico, la conjunta orientación a la verdad, ha sido en gran medida postergado en el debate sobre la más reciente instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo, que se ha centrado en algunas aserciones de dicho documento, ciertamente discutibles. Con ello se posterga también la fundamental confesión de fe de la Iglesia católica en el carácter lógico (por referencia al Logos divino) de la realidad y la fe, que se opone a todo fundamentalismo e incluye un decidido sí al desentrañamiento racional de la fe y, por ende, a la teología.

La teología es, en efecto, ciencia de la fe en el doble sentido del genitivo, o sea, ciencia sobre la fe y ciencia desde la fe. Como tal, en modo alguno es extrínseca a la fe. No es un añadido secundario a la realización de la fe, sino que se trata de un factor constitutivo de esta, una tendencia intrínseca de la fe misma. La fe no es obediencia ciega; antes bien, recurre a la razón humana y se sirve de ella. En la lucha por una comprensión más profunda, la fe –con la teología– también libera, sin embargo, un potencial autocrítico. En la actualidad, muchos ven ahí un peligro para la identidad de la fe. Es posible que en algún caso concreto esto no sea del todo infundado. Así y todo, las corrientes fundamentalistas, que en la tendencia crítica de la teología no ven más que un peligro para la fe, juzgan de manera profundamente equivocada la esencia de esta. La crítica representa un peligro para la fe solo allí donde devienen determinantes puntos de vista ideológicos procedentes del exterior y ya no es la verdad misma de la fe la que constituye el principio, fundamento y meta de la teología.

II. La dimensión eclesial de la teología

Esta descripción de la tarea de la teología no vale solo para la fe personal. Vale igualmente para la fe de la Iglesia, que es el sujeto trascendental de la fe. Como ciencia de la fe, la teología es, por eso, una función vital de la Iglesia. Puesto que la fe siempre es fe de la Iglesia y fe en la Iglesia, la teología tiene una intrínseca dimensión eclesial. Más en concreto, a la teología le corresponde en la Iglesia una función tanto constructiva como crítica, en ambos casos autónoma. De igual manera que no puede dejar detrás de sí la fe sin trivializarse en racionalismo, la teología tampoco puede desentenderse de la

Iglesia ni de su responsabilidad eclesial sin degenerar en un juego de abalorios académico.

Tal eclesialidad solo será percibida como escandalosa y alienante si, aislada del conjunto, es discutida como un mero problema de límites y se queda, por consiguiente, en resto último de una trasnochada actitud autoritaria. El problema se plantea de otra manera cuando la Iglesia, concebida como *communio*, se entiende como espacio vital «idóneo» para la fe y la teología, por así decir, como biotopo de estas. En el ámbito de la *communio*, la teología debe permanecer abierta a los restantes carismas y ministerios que existen en la Iglesia, en especial al testimonio de fe auténtico del ministerio eclesiástico. Tiene que escuchar el testimonio de fe de estos carismas y ministerios, reflexionar sobre él y participar en los procesos eclesiales de vida, comunicación y consenso. Hay que fomentar y fortalecer tales procesos y estructuras de comunicación en nuestra Iglesia. No pretendo ocultar que, también en mi opinión, la actual situación eclesial todavía resulta deficitaria a este respecto. Esto es cierto pese a todos los avances que se han conseguido últimamente, por ejemplo, a través de los constructivos diálogos de distintos grupos de trabajo teológico con representantes de la Conferencia Episcopal Alemana. Hay que seguir progresando por este camino del diálogo, para que los conflictos, que siempre son posibles, se diriman en el espíritu de la justicia y la fraternidad.

III. Competencia mistagógica

La leal colaboración de la teología y el magisterio es especialmente necesaria en nuestra época, en la que hay que interpretar de un modo creíble y fundamentado la buena nueva a la vista de nuevos problemas y del encuentro con nuevas culturas. También entre nosotros, en el continente europeo moderno, han surgido una nueva situación y una nueva cultura. Si en la Europa medieval y protomoderna la fe eclesial tenía una relevancia integradora y reguladora de todos los ámbitos de la vida y, en consecuencia, la teología desempeñaba una función unificadora en las universidades, hoy las Iglesias y, con ellas, sus teologías ya solo tienen, a consecuencia de los modernos procesos de secularización –y eso quiere decir: de diferenciación–, una relevancia sectorial, cuando no meramente marginal en la sociedad.

Esta situación completamente nueva ha puesto al magisterio y a la teología por igual en aprietos. Ni uno ni otra son entendidos ya a menudo por los creyentes ni, con más razón aún, por los no creyentes. En muchos aspectos, tanto el lenguaje eclesial como el teológico se han separado de nuestro mundo cotidiano de experiencias. De ahí que en aras de la íntegra transmisión de la buena nueva sea necesario «escuchar qué dice la gente de la calle», lo que, por supuesto, no significa que haya que decirle lo que quiere oír. Antes bien, la teología y el magisterio deben recuperar conjuntamente su «competencia mistagógica», o sea, la capacidad de mostrar la dimensión religiosa profunda existente en el ser humano y el mundo y, así, descubrir a Dios «en todas las cosas».

Mediante tal recuperación de su «competencia mistagógica», tanto la teología como el magisterio realizan una indispensable contribución a la humanización de nuestra moderna realidad vital. La creciente diferenciación y complejidad de la sociedad moderna significa, por una parte, una inaudita liberación del sujeto en comparación con el orden social tradicional; pero, por otra, ocasiona también su desarraigo y alienación, origina dificultades de orientación y se convierte así en causa de múltiples miedos. Si no se quiere dar a estos problemas soluciones aparentes, cortas de miras y engañosas mediante impotentes intentos de restauración o mediante un salto mortal en el sentido originario de la expresión, esto es, mediante fijaciones decisionistas o fundamentalistas, entonces solo queda el camino de remitir a una trascendencia abarcadora y envolvente, que precisamente en su más allá no monopoliza las realidades de este mundo, sino que las instituye en su relativa autonomía. Justo esta es la concepción cristiana de Dios y su contribución a un afrontamiento humanitarista de las aporías y crisis a las que, a pesar de sus extraordinarios logros, nos ha conducido el desarrollo moderno.

IV. La teología en las universidades estatales

Por lo que respecta al desempeño de esta acuciante tarea, que no es ni mucho menos solo intraeclesial, sino también del conjunto de la sociedad, nos encontramos sin duda tan solo al comienzo. Para hacerle justicia, para nosotros tiene muchas ventajas que en Alemania la teología se elabore y enseñe en facultades encuadradas en universidades estatales. Ello obliga a la teología a seguir la marcha del nivel intelectual y científico de

la época. De este modo se ve situada de continuo ante controversias intelectuales. Y a la inversa, esa inserción en la universidad le permite influir en la vida universitaria y en la vida intelectual en general. Puede aportar los impulsos de la fe cristiana al debate científico y hacerse presente en él. No deberíamos arriesgarnos a perder estas ventajas a causa de algunas desagradables querellas. Tenemos razones para aferrarnos al estatus actual visto en conjunto y para no ponerlo en peligro ni desacreditarlo a través de controversias innecesarias.

Sin embargo, tampoco deberíamos pasar por alto las desventajas de nuestro modelo alemán. A consecuencia de su inserción en la moderna universidad secular, la teología se ve expuesta a una concepción y un ejercicio de la ciencia que no siempre son propicios para su esencia espiritual y su tarea eclesial. En esta situación, las tensiones son inevitables. Hay que mantenerlas abiertas y sacar fruto de ellas. Pues el repliegue en un gueto académico no sería, a buen seguro, la respuesta más adecuada frente al peligro, invocado por algunos, de un gueto intraeclesial. La verdadera catolicidad excluye lo uno y lo otro por igual.

La Escuela Católica de Tubinga, de la que yo mismo procedo y con la que me sigo sintiendo comprometido, se caracteriza por la tensa coexistencia y relación de tres principios: cientificidad, eclesialidad y apertura a la época desde la orientación a la praxis. Estos tres principios me parecen válidos precisamente en la situación de cambio que hoy viven la teología y la Iglesia. Ojalá pudieran guiar sus reflexiones también en estos días.

Les doy las gracias a ustedes y a todos los teólogos que enseñan en las facultades y escuelas universitarias de teología de Alemania por todo lo realizado y logrado hasta ahora y les deseo bendición abundante para las deliberaciones de este año y para su servicio a la verdad divina.

10.
¿Qué significa hacer teología?

En la última hora se ha hablado mucho sobre mí y mi pensamiento teológico. Y ahora es momento de que yo, por mi parte, felicite de todo corazón a las Semanas Universitarias de Salzburgo con ocasión de su septuagésimo aniversario. Las Semanas Universitarias de Salzburgo son, pues, exactamente dos años mayores que yo. A esta felicitación uno mi agradecimiento por el importante servicio que las Semanas Universitarias han prestado a la Iglesia en los países de lengua alemana en estos tres cuartos de siglo tan dramáticos. En especial quiero agradecer a la presidencia y a la dirección de las Semanas Universitarias de Salzburgo por el homenaje que han organizado en mi honor. Y mi gratitud se extiende, claro está, al *laudator*, mi compañero de Tubinga, el catedrático Eberhard Jüngel, a la orquesta de cámara y a todos ustedes, que han acudido a esta celebración.

I. Eclesialidad

Al término de una *laudatio* de su obra y persona, Karl Rahner, para mi generación uno de los grandes maestros de la teología, respondió que esperaba que solo la parte más pequeña posible de su teología fuera «su» teología. Me sumo a este deseo.

La teología nunca puede ser «mi» teología, de igual modo que la fe no es únicamente «mi» fe. La fe personal y, con ella, también la teología se deben a muchos: a los padres, los maestros, los pastores de almas, los compañeros, los colaboradores y también, y no menos importante, al diálogo crítico con los estudiantes, así como en último término al gran «nosotros» de la Iglesia. «Creemos», se dice en las antiguas fórmulas confesionales. La teología es reflexiva; reflexiona sobre lo que ha recibido.

Como ciencia de la fe, vive en múltiples contextos de tradición, recepción y comunicación de la comunidad eclesial de fe.

Esta es al menos la base y la autocomprensión de la teología católica. No tiene nada que ver con la fidelidad a la línea oficial. La fe eclesial no es una línea. Debe compararse más bien con el anchuroso mar, con un océano enorme. De él forman parte la Sagrada Escritura –ella, por supuesto, en primer lugar–, los símbolos de fe de la Iglesia, la liturgia, los padres de la Iglesia, los escritos de los grandes teólogos de la Edad Media y de la Modernidad, el testimonio de los santos y la praxis creyente del pueblo de Dios, incluidas las preguntas de los fieles. Ese océano incluye también, por último, a la literatura, el arte, la música. Todos ellos son, junto con el magisterio, *loci theologici*, o sea, fuentes, yacimientos de la teología. El elevado arte de la teología consiste en reunir todos estos testimonios en un todo y hacer que entren en resonancia. En este sentido, la teología está emparentada con la música. De ahí que los grandes teólogos han sido con frecuencia melómanos. Basta con pensar en Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger. «La verdad es sinfónica» (Hans Urs von Balthasar).

Con estos primeros puntos de vista ya he dejado vislumbrar que procedo de la Escuela Católica de Tubinga del siglo XIX, sobre todo de su representante más importante y eximio, Johann Adam Möhler. A la Escuela de Tubinga se la califica ocasionalmente de «liberal». También a mí se me ha querido colgar una y otra vez esta etiqueta. Lo único que hay de cierto en ella es que los teólogos tubingueses siempre han intentado pensar con la cabeza –en ocasiones también con cabezonería, como buenos suabos–. Los antiguos miembros de la Escuela de Tubinga formularon esto de forma algo más distinguida y, siguiendo el uso lingüístico del siglo XIX, se caracterizaron como *Selbstdenker*, pensadores independientes, personas que piensan por sí mismas [el término alemán está construido por analogía formal con *Freidenker*, «librepensadores»]. Eclesialidad, cientificidad y apertura a los problemas de la época eran, para ellos, las tres interconectadas características de su pensamiento teológico.

Así, los tubingueses estaban firmemente enraizados en la tradición y al mismo tiempo abiertos a las nuevas preguntas y retos de la época. Entendían la tradición como tradición viva, o sea, como algo recibido que solamente se tiene en tanto en cuanto se transmite a otros. Por eso, «conservador» y «progresista» no eran para ellos términos opuestos y excluyentes; más que contradecirse, se complementan. Las tesis radicales

siempre lo tienen más fácil; mantener unidos los extremos y, en la medida de lo posible, conjugarlos exige, en cambio, esfuerzo. Esto se llama «mediar» [*vermitteln*], lo que no significa sino: ¡la teología tiene que pensar!

II. Filosofía

Esto me lleva al segundo punto de vista. La teología está obligada a observar el axioma *fides quaerens intellectum*, la fe en busca de intelección. La reflexión sobre la fe de la Iglesia no debe convertirse en un positivismo carente de ingenio y reticente a la razón. La teología debe más bien dar razón de la esperanza que albergamos (cf. 1 Pe 3,15). Pablo denomina a esto *logikȇ latreía*, «culto a Dios acorde con la razón» (Rom 12,1).

Un temprano trabajo que resultó premiado me ayudó a familiarizarme, ya en mi época de estudiante universitario, con Tomás de Aquino, probablemente el pensador más significativo y hasta hoy más influyente de la Alta Edad Media. Más tarde, Tomás devino cada vez más importante para mí. Siguiendo a Tomás, la fundamentación ontológica –es decir, conforme al ser– de la teología me parecía importante, pues Dios y Jesucristo solo pueden tener significado «para mí» y «para nosotros», si Dios «es» y si Jesucristo «ha» resucitado y vive «realmente». Quien afirma que el de Tomás es un pensamiento objetivador y sustancialista nunca ha estudiado a Tomás; o si lo ha hecho, no lo ha entendido.

En la tesis de habilitación me ocupé de la filosofía tardía de Schelling. Con ello elegí a uno de los grandes pensadores modernos, situado en la transición del idealismo de Hegel hacia la filosofía posidealista, hacia Kierkegaard, Marx y Nietzsche, quienes han determinado perdurablemente el pensamiento del siglo XX. Por eso, tanto Martin Heidegger como Jürgen Habermas se han confrontado por extenso con la filosofía tardía de Schelling.

Schelling piensa conjuntamente una vez más la filosofía moderna de la libertad, la filosofía del neoplantonismo de la antigüedad tardía, la filosofía romántica de la naturaleza, la filosofía del arte, la mitología y la religión. No es de extrañar que esta filosofía suscitara y suscite gran interés, no solo entre nosotros en Occidente sino

también, mediada por Vladimir Soloviev, en la Rusia prerrevolucionaria e incluso en la actual Rusia posmarxista.

El tiempo y el esfuerzo que dediqué a Schelling me permitieron un acceso constructivo, aunque no acrítico, al problema de la filosofía moderna. Este matizado acceso a la Modernidad me diferencia de otros teólogos. Nunca he podido ver la Modernidad solo como una prometeica rebelión del sujeto contra el orden objetivo establecido por Dios. Pues la subjetividad moderna es algo distinto de un subjetivismo de la arbitrariedad. Más bien es lo contrario. El título de mi tesis de habilitación reza no en vano: *Lo absoluto en la historia*.

Por fortuna, la confrontación constructiva con el pensamiento moderno ha comenzado entretanto en la teología católica, con el resultado de que religiosidad y secularidad –que no debe confundirse con secularismo o laicismo ideológico– no son realidades contrapuestas, sino aliadas en la confrontación con las ideologías modernas y las mitologías tanto nuevas como antiguas. El Dios bíblico, lejos de acaparar, libera. A la inversa, una libertad impía, emancipada de Dios lleva al abismo. Con este secularismo impío, Europa emprendió un camino único desde el punto de vista de la historia de la cultura, que en el siglo XX condujo a la catástrofe.

Por eso es necesario ser conscientes de la dialéctica intrínseca de la Ilustración (Theodor Adorno). De ahí que siempre me haya convencido la fórmula de que debemos proteger a la Modernidad del peligro de autodestrucción. En esta tarea, la Iglesia y la Modernidad ya no son hoy adversarios, sino aliados en el compromiso a favor de la dignidad humana y los derechos humanos. Esto lo puso impresionantemente de relieve el papa Juan Pablo en su encíclica *Fides et ratio* (1998). Benedicto XVI se mueve en la misma línea. Así pues, hay que aportar el legado positivo de la Modernidad a lo que con Jürgen Habermas podríamos llamar la «situación postsecular».

III. Dios es amor

Con ello estoy ya en el tema de las Semanas Universitarias de Salzburgo de este año: «Dios está al llegar» [*Gott ist im Kommen*]. En efecto, para decirlo con Friedrich Schleiermacher, incluso para los cultos entre sus detractores Dios vuelve a ser un tema

sobre el que merece la pena discutir, por así decir, una materia abordable en sociedad. Muchas personas se preguntan de nuevo por lo que en último término soporta, sostiene y colma la vida.

Sin embargo, enseguida me pregunto: ¿qué Dios está al llegar? Bajo el signo del pluralismo posmoderno, muchos dioses antiguos y nuevos están al llegar. Salen de sus tumbas desencantados y, por tanto, en forma de poderes impersonales, se afanan por obtener poder sobre nuestra vida y retoman la eterna lucha entre ellos (Max Weber). El tema: «Dios está al llegar», describe, en consecuencia, una situación profundamente ambigua.

Por eso, de nuevo: ¿qué Dios está al llegar? ¿Los dioses de la mitología, que de repente vuelven a ser modernos? ¿El Dios que justifica el terror y la violencia y nos infunde miedo y espanto? ¿O se trata, al fin y al cabo, tan solo de una proyección de nuestros anhelos ocultos? Para los cristianos, el Dios que está al llegar es el Dios de Jesucristo. Este, Jesucristo, habló de la llegada de Dios. Él mismo era esa llegada en persona. Aquí está para nosotros el criterio. Nadie puede poner otro cimiento (cf. 1 Cor 3,11).

Y así me dediqué a la cristología. Fue el tema del primer curso que impartí en Münster, en el semestre de invierno 1964-1965, y ha seguido siendo mi tema. Hoy, a la vista del pluralismo religioso posmoderno, vuelve a tener plena actualidad. Como cristianos, debemos pensar a Dios desde Jesucristo.

Pensar a Dios en un contexto cristológico, y pensarlo de tal manera que la idea de Dios resista no solo el examen intelectual, sino también, y en mayor medida aún, la enorme cantidad de sufrimiento vivido durante el siglo pasado y, por lo que parece, en esta recién iniciada centuria: ese es el gran reto de la teología, al menos si sigue centrada en lo suyo y no se pierde en divagaciones.

Pensar a Dios significa pensar aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado; más aún, como el propio Anselmo de Canterbury reformula su idea sobrepujándola, aquello que es mayor que todo lo que puede ser pensado. Dios es el *non plus ultra et ultra omni quod cogitari potest*. ¡Vaya una empresa fascinante!

Esto significa en primer lugar que, en el sentido de los padres de la Iglesia y también en el sentido de Tomás de Aquino, de Dios sabemos más lo que no es que lo que es. Tal *theologia negativa* es una clara advertencia frente al querer saberlo todo

sobre Dios y, aún más, una advertencia frente al deseo de servirnos insolentemente de Dios para nuestros propios asuntos y fines, de acapararlo para nosotros. Es una crítica de toda ideología e idolatría político-teológica, incluida toda eclesiolatría. No se puede decir con suficiente claridad: la Iglesia es ciertamente la «santa Iglesia», como reconocemos en el credo, pero no es Dios. Es una realidad creada, y la Iglesia visible terminará por desaparecer cuando «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15,28).

Schelling intensificó aún más esta *theologia negativa*. Para él, el *non plus ultra* y el *quo maius cogitari nequit* era la cruz. Pues que Dios se interne en lo contrario de él, en la muerte, es necedad a los ojos de los hombres (cf. 1 Cor 1,23). Es lo que, según los criterios humanos, no se corresponde en absoluto con Dios. En realidad, se trata de la expresión del amor de Dios, quien por nosotros ocupa nuestro lugar. Así, en la cruz Dios se autodefinió definitivamente como amor (cf. 1 Jn 4,8.16). De la esencia del amor forma parte el ser kenótico, o sea, el enajenarse, el vaciarse (cf. Flp 2,6s), el existir «fuera de sí», el ser él mismo solamente en lo otro. El papa Benedicto XVI ha elegido la frase de 1 Juan que afirma que Dios es amor como título de su primera encíclica *Deus caritas est* (2006), marcando con ello un nuevo tono y poniendo un nuevo acento teológico, sobre el que merece la pena seguir reflexionando.

La afirmación de que Dios es amor tiene consecuencias de largo alcance para la comprensión cristiana de la realidad y el ser humano. Pues «amar» comporta llegar a sí mismo en lo distinto de uno y en el reconocimiento de la alteridad del otro. Tal amor desaloja el temor (cf. 1 Jn 4,18); aleja el temor y el miedo frente a lo otro, tanto el miedo a la otra persona bajo la forma del extraño como el miedo a lo totalmente otro, a la muerte. El amor se dirige a la otra persona y aboga por ella. Conjura la angustia existencial, que, como sabemos desde Kierkegaard y Heidegger, es el estado de ánimo fundamental del ser humano y a todos nos corroe. Por eso, la teología seria no es un mero juego de abalorios académico, sino que es seriedad existencial. Tiene «algo» que decir al ser humano. Tiene que decirle lo que en el fondo es lo único necesario. Por eso, para mí la predicación, el anuncio, siempre ha sido la prueba de fuego de la teología.

IV. Ecumenismo

Seguro que esperan que, para terminar, hable todavía un poco sobre teología ecuménica. Esto no lo considero un apéndice a lo dicho hasta ahora. Pues con lo que acabamos de decir hemos tocado ya lo que el diálogo teológico serio significa por contraposición al monólogo, a saber, encontrarse a sí mismo en el intercambio con el otro.

En Tubinga estudié en una universidad con dos facultades de teología. Con ello, lo que hoy se denomina «problema ecuménico» estaba presente ya de antemano, si bien de una manera muy diferente de la hoy habitual. A la sazón teníamos prohibido asistir a cursos evangélicos. Cuando en 1970 regresé a Tubinga encontré una situación del todo distinta. Después del concilio Vaticano II, entre ambas facultades de teología existía un vivo intercambio. Recuerdo gratamente las estimulantes conversaciones amistosas con Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann y Hans Küng. Fue una época hermosa e interesante.

La dedicación sistemática a la teoría del diálogo ecuménico solamente comenzó en 1999 cuando asumí mi nueva tarea en Roma. Desde el principio tuve claro que la teología ecuménica no es un terreno especial adyacente al resto de la teología. Antes bien, se trata de una dimensión universal, transversal de toda teología. Por eso, la teoría y el método del diálogo ecuménico no son otros que los de la teología en su conjunto. Para la teología ecuménica rigen las mismas rigurosas exigencias científicas que para la teología en general. De ahí que la teología ecuménica merecedora de este nombre no tenga la más mínima intención de hacer trampa.

Lo novedoso y fascinante de la teología ecuménica radica en que en ella tiene lugar una dilatación de horizontes hasta ahora inaudita. Se levanta ciertamente sobre la base de la tradición eclesial propia de cada cual, pero rompe con el carácter hasta ahora monológico de la teología confesional. Ya no se limita a los procesos de comunicación, recepción y consenso de la tradición eclesial en cada caso propia, sino que incorpora también las tradiciones de las demás Iglesias. Esto representa un reto inmenso y es enormemente interesante y enriquecedor. Abre a la teología a una dimensión más universal y, por ende, más católica, en el sentido originario del término. No se trata, como sin cesar neciamente se teme, de una protestantización del catolicismo ni de una catolización del protestantismo. Antes bien, ambos deben crecer aprendiendo uno de otro y exponiéndose uno a otro, para así converger. Es, como precisó el papa Juan Pablo II, un intercambio de dones.

Es mucho lo que se logrado en las últimas décadas. El progreso ha sido más evidente en el terreno en el que más vehementes fueron las controversias en el siglo XVI: la doctrina de la justificación. Hace tan solo una semana, la Federación Metodista Mundial se adhirió a la declaración que sobre el tema consensuaron en 1999 la Iglesia católica y la Federación Luterana Mundial. Un éxito análogo se había alcanzado ya antes en la relación con las Iglesias orientales antiguas: ahí se consiguió resolver un conflicto que duraba ya más de mil quinientos años. No deberíamos minimizar estos logros. Sin embargo, es cierto que hasta ahora no se nos ha concedido un avance similar en la eclesiología, en especial en la cuestión del ministerio en general y del ministerio petrino en particular.

Las innegables diferencias en la concepción de Iglesia llevan, como es natural, a diferentes ideas de unidad eclesial, lo cual significa: tratamos de imponernos unos a otros metas ecuménicas que no son aceptables por la otra parte. Como es comprensible, eso genera ocasionalmente descontento.

Hoy por hoy no se vislumbra manera alguna de salir de este cuello de botella. Pero por principio no existe ninguna alternativa responsable al diálogo ecuménico. Lo que nos obliga a buscar el entendimiento es el encargo recibido de Jesucristo mismo, y la credibilidad de la Iglesia quedaría en entredicho si renunciáramos al diálogo por estrechez de miras. Por eso no tiene sentido fomentar una teología del disenso en vez de una teología del consenso. Es cierto que debemos poner nombre con sinceridad a los disensos existentes, pero luego es necesario clarificar, purificar y profundizar la propia posición desde la escucha paciente y el intercambio de argumentos. Mediante semejante intercambio de dones puede concedérsele a la Iglesia realizar la catolicidad –entendida en el sentido originario de la palabra– que le es inherente de forma concreta, mejor y más plena. En este sentido, la teología ecuménica es, al igual que el ecumenismo en general, el solar donde se construye la forma futura de la Iglesia. Esto es lo que, a pesar de reveses provisionales, me hace regocijarme en mi actual tarea.

V. Regocijo en Dios

Me gustaría concluir con una observación que el gran teólogo medieval Buenaventura, coetáneo de Tomás de Aquino, hace al comienzo de su comentario al libro de las

Sentencias. Allí enumera tres razones para hacer teología. 1) *Ad confundendum adversarios*, para refutar a los adversarios. En ello, Buenaventura no se anda con melindres. Habla de charlatanes, sabihondos, arrogantes, jactanciosos y fanfarrones. 2) *Ad fovendum infirmos*, la teología debe fortalecer a las personas de fe débil. Según Buenaventura, la teología se cuenta entre las obras buenas de Dios, quien por medio de ella ayuda a nuestra débil fe a levantarse. 3) *Ad delectandum perfectos*, para deleitar a los perfectos en la fe, para darles contento. Pues los creyentes, dice Buenaventura, se asombran y alegran cuando entienden lo que creen.

Así pues, la buena teología no causa hastío de la fe, sino que lleva a regocijarse en ella. No priva del sentido del humor, sino que concede regocijo en Dios, y el regocijo en Dios es nuestra fortaleza (cf. Neh 8,10).

Segunda parte:
Fe e historia

11.
Líneas maestras de una teología de la historia

La pregunta por el sentido de la historia se le plantea a nuestra época de un modo especialmente acuciante. El cristianismo es una religión histórica. Profesa fe en el Dios vivo que ha actuado en la historia y que en Jesucristo ha devenido él mismo histórico. Por eso, el tiempo y la historia no pueden ser para el cristiano meramente algo negativo, imperfecto, de lo que debería desprenderse en la medida de lo posible, a fin de llegar a ser uno con lo eterno, con lo inmutable. Nada de lo que acontece en la historia puede antojársele indiferente a la fe. De ahí que la pregunta por el sentido de la historia y por la relevancia cristiana de la actividad histórica se le plantee a la teología precisamente hoy.

A partir de esta tarea, en la actualidad se han emprendido diversos intentos de elaborar una teología de la historia. Por parte protestante existen ya algunos ambiciosos proyectos debidos a Karl Barth, Oscar Cullmann, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten y otros. Tanto los enfoques como los resultados son todavía muy divergentes. Por parte católica se contraponen una visión más escatológica de la historia y una teología de la historia que parte de la encarnación[399]. La primera acentúa la trascendencia del reino de Dios, que, a despecho de que ya ahora es efectivo, nunca puede ser demostrado de modo intramundano. Según esta visión, entre el Evangelio y el mundo existe siempre una situación de conflicto; al cristiano solamente le es posible la actitud de la espera y la esperanza. A esta visión escatológica de la historia se oponen otros teólogos, en especial Teilhard de Chardin, para quienes la encarnación significa el comienzo de un nuevo desarrollo histórico de la humanidad, en el que el Evangelio del amor y la gracia penetra progresivamente, cual levadura, en la humanidad[400]. Los proyectos de Jean Daniélou, Yves Congar, Hugo y Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar ensayan, con acentos

ciertamente distintos, una síntesis de ambos aspectos[401]. Nosotros tratamos de comenzar por la concepción neotestamentario del tiempo.

I. Punto de partida cristológico

El punto de partida de una teología de la historia no puede ser sino el kerigma central del Nuevo Testamento, que es Jesucristo[402]. Con este mensaje se dice algo sobre un singular y muy concreto acontecimiento histórico que tuvo lugar en un punto temporal intramundanamente determinable y en el marco de la historia universal, *sub Pontio Pilato* (cf. Lc 3,1s). De este suceso se anuncia en aquel kerigma originario que representa la realización escatológica de la precedente historia de la promesa y la alianza del pueblo elegido, en la que estaban incluidas de antemano las naciones paganas (cf. Gal 3,7ss). Así, en Jesucristo han encontrado su sí y su amén todas las promesas divinas (cf. 2 Cor 1,19). La Carta a los Hebreos puede, por eso, decir de manera conclusiva que en diferentes momentos y de múltiples maneras habló Dios en el pasado a los padres por medio de los profetas. Y al final de los días nos habló a nosotros, de modo escatológicamente conclusivo, a través de su Hijo (cf. Heb 1,1). Esos días escatológicos constituyen un periodo último, el tiempo de la paciencia divina (cf. Rom 2,4; 9,22), el tiempo de la misión hasta que la totalidad de los paganos se incorpore (cf. Rom 11,25s), el tiempo de la Iglesia[403]. Con la llegada de Jesús se cumple el tiempo (cf. Mc 1,15), es decir, no solo se acaba el plazo (cf. Gal 4,4), «sino que acaece como situación salvífica del ser humano el momento salvífico determinado por Dios y atestiguado por los profetas»[404].

En este kerigma, la historia es entendida como un periodo de tiempo establecido por Dios, como tiempo cualificado por su contenido, como tiempo de gracia y de decisión. El tiempo se concibe como un tensionado movimiento de la promesa hacia su cumplimiento y del ya iniciado cumplimiento hacia su definitiva revelación. En el Nuevo Testamento, el tiempo tiene siempre una connotación cualitativa; es tiempo de gracia, de juicio, de decisión; es tiempo dado, limitado e iniciado por la acción divina, que también le pondrá fin[405]. De manera por completo distinta, el concepto aristotélico de tiempo se piensa desde una perspectiva cuantitativo-cósmica como «el número del movimiento según el antes y el después». Aquí el tiempo es sucesión de puntos

temporales individuales dentro de un espacio temporal de por sí vacío[406]. En comparación con el pensamiento judío y griego, la percepción del tiempo en el Nuevo Testamento es totalmente nueva. Está determinada por el acontecimiento Cristo. El tiempo no es algo efímero que fluye sin cesar, no es el implacable señor del ser humano, ante el cual no hay marcha atrás y a cuya merced se encuentra el hombre; el tiempo es tiempo de Dios, gracia y don divino, tiempo colmado, tiempo en el que ha irrumpido la eternidad[407].

Este punto de partida cristológico diferencia de antemano a la teología de la historia de la filosofía de la historia, que debe partir de las leyes estructurales inmanentes del ser histórico, de una analítica trascendental-existencial de la historicidad humana[408]. «Pues la teología no debería presentarse mirando de reojo a la filosofía, sino dirigiendo una mirada obediente a Jesucristo, cuya posición en el tiempo y la historia tiene que describir directamente como núcleo y norma de toda la historia»[409]. Una teología de la historia solo es posible mostrando las implicaciones contenidas en el anuncio de Jesucristo, como análisis de la cristología[410].

Pero el mensaje cristológico no es, para el Nuevo Testamento, un principio divino-humano del que puedan deducirse sin más conocimientos de teología de la historia[411]; antes bien, como acontecimiento histórico, es el punto álgido de la historia de la alianza entre Dios y el hombre. La historia no es solo una sucesión de hechos divinos, sino en igual medida una sucesión de respuestas humanas[412]. Ambas líneas encuentran su unión y su culminación en el misterio divino-humano de la persona de Jesucristo. Jean Daniélou ha llamado reiteradamente la atención sobre esta dimensión del tiempo en el dogma calcedonense[413].

El kerigma de Jesucristo no es un hecho salvífico constatable, sino una verdad de testimonio y de fe[414], una verdad salvífica. El aspecto soteriológico no se añade *a posteriori* al kerigma cristológico a modo de aplicación. Se advierte ya en que los evangelios no manifiestan primariamente interés histórico alguno ni representan sin más fuentes históricas en el sentido en que hoy las entendemos; más bien son, «en una vinculación llamativamente intensa, relato sobre Jesucristo y al mismo tiempo confesión de fe en él, testimonio de la comunidad que cree en él y narración de una historia»[415]. Para los evangelios, la historia de Jesús no es un fin en sí. «Contando la historia de antaño anuncian los evangelios quién es él, no quién fue… El ayer de la historia de Jesús

siempre quiere ser interrogado y entendido con la vista puesta en su relevancia para el presente de hoy y para el mañana del futuro de Dios»[416]. El mensaje cristológico no puede ser punto de partida para una teología de la historia como principio ni como afirmación histórica objetiva en sí, sino solo como kerigma que cualifica la situación histórico-salvífica presente.

Por eso, el mensaje de la irrupción de Dios en el tiempo es simultáneamente mensaje de la libertad del ser humano respecto de las potestades y principados de este eón, respecto de la esclavitud bajo la fugacidad e irreversibilidad del tiempo[417].

Por eso, una teología de la historia nunca puede tomar solo como punto de partida el concepto exterior del tiempo como mera sucesión de momentos temporales ni tampoco el concepto del tiempo como historia de la salvación que se limita a «desenrollarse objetivamente»; debe asimismo conocer a fondo, entrelazada con el primer punto de partida, una historicidad subjetiva del ser humano, que es liberada por el mensaje del Evangelio para una nueva libertad y un nuevo comienzo. En el Nuevo Testamento, el tiempo es un don [*Gabe*] divino que al hombre se le convierte en tarea [*Aufgabe*], ante la cual debe decidirse. El cristiano es liberado de la esclavitud del tiempo, pero el tiempo adquiere de inmediato un nuevo significado; se convierte para el ser humano en tiempo de decisión, de opción. 1 Tesalonicenses muestra que el cristiano no debe caer en «el entusiasmo de sumergirse en una insustancial eternidad de la idea»[418]. Para el Nuevo Testamento, el tiempo es tiempo de gracia colmado por Cristo, última posibilidad de salvación para el hombre (cf. Mc 1,15), y tiempo de decisión, que es necesario aprovechar (cf. Ef 5,16; Col 4,5), todo a la vez[419]. Si se quiere clarificar adicionalmente este bipolar punto de partida con ayuda de conceptos filosóficos, cabría recurrir a la categoría de «encuentro», tal como la elaboran la filosofía y la teología modernas[420]. Sería la más adecuada para concebir la historia como historia de la alianza en el sentido de la Escritura[421].

El cristianismo se diferencia del pensamiento griego por el concepto de tiempo e historia que hasta ahora tan solo hemos dejado entrever. En el cristianismo, la historia «en modo alguno es ya, como para el pensamiento platónico, mera "imagen sin fin" que "transcurre en círculo según las leyes del número", el *aídion* como mero reflejo mísero del *Aiṓnion*. El devenir es ahora algo distinto de una sucesión circular de generación y destrucción, que se encadenan según el principio de que "la incesante repetición del

devenir es lo que más se aproxima al ser eterno"… *Circuitus illi iam explosi sunt*, "Aquellos círculos ya han explotado": tal es el grito triunfante del cristiano, a quien Dios se le ha revelado como creador y redentor. El círculo infernal salta por los aires. Los hechos ya no son meros fenómenos, sino actividad y suceso. Algo nuevo se crea sin intermisión»[422].

Tal concepción del tiempo y de la historia que giran en sí mismos no solo es una primitiva posibilidad mitológica, no solo es pensamiento antiguo superado, sino por lo visto una permanente posibilidad intelectual. Reaparece en el nietzscheano eterno retorno de lo idéntico, frente al cual al ser humano no le queda sino un heroico *amor fati*[423]. Y en la filosofía de Hegel, para quien la verdad es «aquel delirio báquico… en el que ningún miembro escapa a la embriaguez»[424], porque hace «fluidos» todos los conceptos, subsumiéndolos en el movimiento del espíritu absoluto[425]. El tiempo, entonces, ya solo es algo negativo[426]; el cambio, solo un movimiento circular, la repetición de lo idéntico; nada nuevo acontece bajo el sol[427]. En todo lo que acaece se autointerpreta el espíritu absoluto; él es eterno retorno a sí mismo, y la historia un movimiento circular en diversas fases[428]. El senescente Schelling sospechó en tal pensamiento un incipiente nihilismo[429] y acentuó de nuevo que en Dios hay principio y fin[430].

A esto último lo denominó Oscar Cullmann concepción lineal del tiempo en el Nuevo Testamento[431]. Esta interpretación está justificada en tanto en cuanto se desmarca de la reducción de la historia a una mera historicidad existencial, en la que el hombre ya solo vive en la puntualidad de un siempre-ahora, en tanto en cuanto recuerda que el ser humano existe desde un pasado previamente dado hacia un futuro incierto. A pesar de ello, el marbete «concepción lineal del tiempo» apenas hace justicia al mensaje del Nuevo Testamento. Tal concepción del tiempo no es específicamente neotestamentaria, sino que se trata más bien de la idea que el hombre medio tiene del tiempo; podría designar asimismo el tiempo fugaz, pasajero, que transcurre vacío y se pierde en la nada[432]. Aunque Cullmann no quiere que su concepto de tiempo sea entendido de esta manera, sino como «una línea ascendente con principio y fin»[433], el flujo del tiempo está «indisolublemente vinculado con la caducidad, la provisionalidad, la impermanencia, la imposibilidad de regresar a lo que ha sido, y precisamente en eso consiste la linealidad del tiempo»[434]. El ser humano se sabe aquí sometido a la ley de la

historia, a la ley de un movimiento temporal irreversible de hechos que ya no pueden ser revocados. Nadie ha hecho tan patente como Nietzsche hasta qué punto el hombre desea escapar a esta férrea necesidad, cuánta felicidad nos depararía poder olvidar el pasado y poder liberarnos de él[435]. El Nuevo Testamento anuncia la gracia de poder así comenzar de nuevo. El cumplimiento de los tiempos brinda simultáneamente la posibilidad de convertirse (cf. Mc 1,15), mediante la cual se abole la ley del movimiento temporal.

De este modo, Rudolf Bultmann y su escuela tienen razón cuando acentúan un concepto de tiempo puramente objetivo y lineal frente al tiempo existencial, el tiempo que el hombre tiene, el que se toma y se da a sí mismo, el que le es dado, caracterizando la visión puramente lineal del tiempo como manifestación de un pensamiento legalista. El final de la ley y del dominio de los elementos mundanos, bajo el que se encuentra esclavizado el ser humano, constituye, a su juicio, también el final de la historia[436]. Una determinación cristológica de la historia, como la que hemos tomado como punto de partida de nuestra reflexión, no puede prescindir de hecho del aspecto soteriológico, de la historia «en cada caso mía» [*je-meine*], que le es donada de nuevo al ser humano y que él puede acoger o rechazar en la opción a favor de la fe o la incredulidad.

Ahora bien, también es cierto lo contrario: una teología de la historia no debe diluir la cristología en la soteriología, peligro este al que se expone Bultmann. Eso lleva a un cristianismo sin relación alguna con el mundo ni la historia, circunscrito a una cuasipietista interioridad de la opción de fe. Y lleva sobre todo a un dualismo de historia interior y exterior[437], incapaz ya de tomarse totalmente en serio la constitución corporal del ser humano ni la corporalidad de la salvación en Cristo. Entonces, una teología de la historia solamente resulta ya posible en un sentido negativo-crítico, como juicio sobre la historia. La crítica a esta concepción se deja oír en la actualidad incluso dentro de la escuela de Bultmann. Según Ernst Fuchs, Bultmann introdujo la estructura de la decisión prematuramente en la aplicación teológica; en él no queda claro qué es lo que se decide en esta decisión, no queda claro que en ello siempre se trata también de una decisión sobre el mundo del hombre[438].

Gerhard Krüger ha mostrado reiteradamente que una historicidad tan radical termina aboliéndose a sí misma y hundiéndose en el abismo[439]; o como ha evidenciado Karl Löwith, corre peligro de caer en el «decisionismo», en una pura «determinación»

basada tan solo en sí misma, algo que en el Tercer Reich ha hecho historia de tan terrible manera[440]. El devenir presupone siempre algo que deviene. Así, en su decisión el hombre va siempre por delante de sí mismo: al decidir, se encuentra ya en una historia exterior[441]; es espíritu corporal y mundanamente constituido. Tal historicidad tampoco puede excluir una comprensión metafísica del ser humano. En efecto, la historicidad presupone la trascendencia de este, su permanente ir más allá de sí mismo como posibilitación intrínseca[442].

Más peso que estos argumentos filosóficos tiene, para la teología, la constatación de que una radical «desmitologización» del tiempo exterior contradiría el testimonio central del Nuevo Testamento sobre Jesús el Cristo. De hecho, tampoco Bultmann quiere ni puede prescindir del *quod* [o sea, el hecho mismo] de la venida de Jesús, en quien Dios ha actuado escatológicamente[443]. La única pregunta es por qué esta vinculación con lo singular de la existencia, la predicación y, sobre todo, la cruz de Jesús de Nazaret no es también ella pensamiento legalista. Desde sus presupuestos, Bultmann no puede fundamentar esto, como tampoco el hecho de que hablar del actuar divino no sea, a su vez, una forma mitológica de hablar, en la que no hay más remedio que referirse a Dios de manera mundana[444]. Así, tampoco Bultmann quiere ni puede eliminar por completo la historia exterior. También él conoce una situación histórico-salvífica en la que el ser humano está ya siempre colocado por la acción de Dios que le precede absolutamente, una situación mediante la cual se ha dispuesto ya sobre su historia, pero que, por otra parte, le concede el espacio y la posibilidad para comenzar de nuevo. Lo único que cabe reprocharle a Bultmann es que no saque suficiente partido a esta historia exterior desde el punto de vista teológico. En la actualidad, eso acontece en la búsqueda del Jesús histórico. Aquí no se trata de la constatación de *bruta facta* del pasado; antes bien, «la contingencia de la revelación, que se manifiesta en su vinculación a una historia concreta, refleja la libertad del Dios que actúa y funda la posibilidad de nuestra decisión. Dicho de otra forma, crea el *kairós*, que es, según el caso, situación de gracia o de culpabilidad. Puesto que experimentó la historia terrena de Jesús de esa manera como *kairós*, el cristianismo primitivo escribió evangelios y no renunció realmente a ellos ni siquiera después de la Pascua». La historiografía, la ciencia de la historia, tiene que poner de relieve este dato previo, el *extra nos* de la salvación[445]. Debe manifestar «que la fe, más que comenzar por sí misma, vive de una historia que le viene dada»[446].

Pero de ahí resulta asimismo que toda analítica meramente ontológica de la historicidad de la existencia está abocada a fracasar en el plano óntico, por lo que no puede ser tomada como punto de partida de una teología de la historia. Es cierto que la historicidad y la temporalidad del ser humano constituyen el presupuesto ontológico de su historia concreta, incluso de su historia de la salvación, pero esta historia es, a su vez, el presupuesto óntico de la historicidad. Como historia de salvación o perdición, domina ya siempre por entero al ser humano, de suerte que este experimenta el tiempo ora como sustraído a él y fugaz, ora como un don fruto de la gracia. La interpretación filosófica del tiempo resulta aquí ambigua por necesidad[447]. Solo la palabra anunciadora descubre al ser humano su situación concreta. El anuncio del acontecimiento Cristo implica, en consecuencia, el tiempo histórico exterior como espacio de la historia, pero también la historicidad subjetiva como el instante de la decisión.

Si, tras estas delimitaciones clarificadoras de por qué nuestro punto de partida se halla en el kerigma originario del Nuevo Testamento, queremos elaborar los rudimentos de una teología de la historia, determinando teológicamente antes de nada, a tal fin, la esencia de la historia, ello solo es posible a partir de la dualidad de cristología y soteriología, de la coexistencia de –y la relación entre– los dos conceptos bíblicos *aiṓn* y *kairós*, el primero de los cuales designa el espacio temporal dispuesto por Dios, o sea, la respectiva situación de salvación o perdición, mientras que el segundo alude al tiempo del instante y la decisión que le es dado al ser humano[448].

Los eones son periodos de la historia humana, épocas o edades del mundo[449]. Sin embargo, la Escritura no considera el tiempo como una realidad interior al mundo, sino el mundo actual como una realidad dentro del tiempo, lo que relativiza de inmediato a aquel. Para el Antiguo y el Nuevo Testamento, estas épocas representan el orden primigenio de toda la realidad experimentable[450]. Dios es su creador; él les ha establecido medida y tiempo, pero sigue siendo libre respecto de ellas: no deviene esclavo de su propio programa temporal, sino que puede alargar o recortar las épocas[451]. Los eones son realmente estructuras personales de poder, que se presentan ante el individuo como potestades[452]; en cuanto espíritu de la época, espíritu del pueblo, etc., constituyen el espacio y la atmósfera, la dimensión y el horizonte de su realización existencial[453]. En cuanto creaturas de Dios, inicialmente son neutrales[454]; pero pueden establecerse por su cuenta como potestades y principados renegando de su

origen en Dios y deviniendo autónomos. Esta esencia de poder contrario a Dios pueden plasmarla luego en el Estado y otras instituciones[455]. Han sido creados en Cristo y para Cristo y en él encuentran su cumplimiento. Así pues, son, en todos los sentidos, realidades históricas. Con Cristo, el principio divino de la existencia ha penetrado en el tiempo[456]. Lo que antes de los eones estaba oculto, a saber, el hecho de que estos son creados en Cristo y para Cristo, se reveló a través de la Iglesia (cf. Ef 3,10)[457].

Así, en virtud del kerigma de la Iglesia la situación salvífica se convierte para el individuo en *kairós*. A través de la predicación y los sacramentos, el tiempo universal de salvación deviene «en este momento», «ahora», «hoy». Cada fenómeno histórico, cada posibilidad histórica, cada pueblo tiene su día; cada persona, su hora[458]. También el griego profano utiliza para el tiempo propicio para la acción el término especial *kairós*[459]. Pero el hombre griego cree poder juzgar por sí mismo si se da o no el *kairós*. El Nuevo Testamento hace suyo el término, pero le da un significado muy distinto; sabe que el *kairós* no está en manos del ser humano, sino que pertenece por completo a la disposición y la decisión divinas (cf. Jn 7,6.8). «Pues el *kairós* cristiano no se juzga desde un punto de vista meramente humano; antes bien, tiene la absoluta certeza de lo dado por Dios y, por ende, del encargo divino. A la actitud antropocéntrica y autónoma del "hombre de por sí" se contrapone la actitud teocéntrica y teónoma de Jesús»[460].

A modo de síntesis cabría afirmar: la historia debe desplegarse en sentido bíblico como un diálogo entre Dios y la humanidad que madura en periodos específicos. En estos se encuentra el individuo; en ellos es colocado y a ellos tiene que enfrentarse de nuevo. En consecuencia, el tiempo y la historia, en el sentido del Nuevo Testamento, no son un flujo regular de una corriente temporal ni tampoco historicidad puntual; antes bien, constituyen el espacio existencial y el horizonte de existencia histórica que se le abren al hombre en virtud de la disposición salvífica divina y la obediencia o desobediencia humana[461]. Tal historia no debe imaginarse como línea ni como círculo, ni como espiral, línea ondulada u oscilación pendular, tampoco como tríada dialéctica; sino más bien, en todo caso, como un campo de tensión que progresa dialógicamente y está formado por dos polos vinculados de manera escatológico-definitiva e irreversible en Cristo.

¡Intentemos ofrecer a partir de este resultado una primera respuesta a la pregunta por la relevancia y el sentido de la historia humana! Según lo dicho hasta ahora, la

historia se encuentra sujeta a la norma y la medida de Cristo. Con él ha entrado en su fase última y decisiva. De ahí que nunca pueda querer presentarse como autónoma y autárquica. Por eso, las utopías intramundanas, si son expresión del ser humano que se pretende seguro de sí[462], no se rigen por el Evangelio. En efecto, ellas son su propia guía, puesto que entregan progresivamente al hombre a una actividad y un esfuerzo centrados en sí mismos, a un permanente círculo vicioso, en el que el hombre quiere configurar su vida de manera más humana y busca liberarse de la presión del mundo exterior perdiéndose a sí mismo. Semejante pensamiento intramundano no lleva a la libertad, sino a una esclavitud cada vez mayor[463].

Así pues, ¿habría que dar solo una respuesta negativa a la pregunta planteada? De hecho, por esa respuesta negativa es por la que se inclinan numerosos teólogos de orientación escatológica, instituyendo así un irremediable dualismo entre historia de la salvación e historia universal[464]. Es evidente que esta respuesta negativa puede darse con independencia de si la escatología se entiende como futuro realmente pendiente o como mi propia futuridad. Una vez más se hace patente el peligro de un modo de pensamiento unilateralmente objetivo. Pero ¿de verdad es humanamente meritorio, si bien irrelevante desde el punto de vista cristiano, colaborar en la lucha contra el hambre y las epidemias en el mundo, solo porque se trata de una utopía intramundana, de una esperanza secularizada? Antes al contrario, cabe mostrar que la secularización no representa en absoluto un fenómeno genuinamente anticristiano, sino más bien una consecuencia de la predicación del evangelio de la libertad, que enseñó al ser humano a no ver el mundo y la historia como un poder numinoso y como un destino impuesto a ciegas, sino como una tarea de la que hay que rendir cuentas y que exige responsabilidad[465].

Esta idea se ha impuesto entretanto también entre los teólogos que proceden de la teología dialéctica o de la interpretación existencial del Nuevo Testamento. Para Ernst Fuchs, Cristo es el final de la historia solamente en la medida en que «la historia debe entenderse como producto del esfuerzo que los pecadores hacen para poder vivir»[466], pero no en el sentido de que la historia haya dejado de importarnos[467]. «La escatología es además un encuentro con la historia desde la conciencia del carácter decisorio del instante». Toda la historia, en la que vivimos, está sujeta, en todas sus dimensiones, a esta exigencia total. Pero entonces también nuestra conducta con las demás personas

tiene que responder a tal exigencia[468]. Puesto que Cristo ha cualificado de modo nuevo el tiempo como espacio temporal de la salvación, la escatología no es la espera de algo lejano; antes bien, cualifica de modo nuevo el presente, convirtiéndolo en el tiempo de la decisión. En eso consiste la irrenunciable importancia de la espera inminente [*Naherwartung*][469].

Con ello se priva de base a todas las utopías intramundanas y expectativas pseudomesiánicas de futuro. Si «temporalidad» significa existencia desde una actitud de recepción y obediencia, saltarse el tiempo es la esencia de la desobediencia. La escucha y la obediencia a la hora que el Padre ha fijado constituye, según el cuarto evangelio, el centro de la vida humana de Jesús[470]. «De ahí la importancia en la nueva alianza de la paciencia, que forma parte, en mayor medida aún que la humildad, de la constitución fundamental de la existencia cristiana: el perseverar, el aguantar, el permanecer, el no salirse uno de sus casillas, el no precipitarse heroica o titánicamente ni el reunir por la fuerza, sino la docilidad del cordero guiado, que está más allá de toda fuerza heroica»[471]. En efecto, el sentido de la parábola del crecimiento, utilizada tan a menudo desde la perspectiva de la teología de la historia, no es un crecimiento ininterrumpido hasta el día de la cosecha, sino más bien el ser capaz de esperar y tener paciencia hasta la recolección[472]. El cristiano sabe que la victoria definitiva será del bien, pero no cuenta con un avance permanente del bien. Por eso, su actitud frente al mundo no se caracteriza por el optimismo, sino por el realismo y la sobriedad cristianos, desde la conciencia de que también es posible olvidar y dejar escapar la hora fijada por Dios. No la fe, sino las utopías son el opio del pueblo. La fe impide al cristiano caer en un pensamiento romántico-restauracionista, así como mantener utópicamente fija la mirada en el futuro; lo libera para hacer aquí y ahora lo posible, no porque tenga certeza del éxito ni porque conozca el curso concreto de la historia, sino en obediencia a lo que pide el momento.

Del enfoque desarrollado resulta todavía un principio para la hermenéutica de las afirmaciones de teología de la historia. Hemos podido constatar que el mensaje cristiano implica la cualificación escatológica de la historia presente del hombre. Esta es anunciada como tiempo de gracia y de decisión. Pero así como en protología las afirmaciones teológicas no son posibles más que como etiología, como indicación del fundamento y comienzo que sostiene al presente, y así como las afirmaciones sobre escatología tan solo son posibles como proyección del acontecimiento Cristo –que

determina el presente– y la experiencia actual de salvación del hombre al modo de la consumación[473], así también las afirmaciones de teología de la historia únicamente son posibles en la medida en que se entienden como momentos de la cristología y la soteriología o, si se quiere, de la antropología teológica. De igual manera que los enunciados dogmáticos en protología y escatología no pueden ser sin más reportajes reproductores o anticipadores de asuntos objetivamente cognoscibles, así tampoco la teología de la historia permite afirmaciones y valoraciones de relaciones y hechos de la historia profana que engendren conocimientos adicionales en el ámbito de lo histórico. *De facto* no nos son dadas verdades reveladas semejantes sobre estados de cosas de la historia profana. Una teología de la historia solamente puede preguntar qué significa para nuestra actividad y nuestra conducta históricas la situación histórico-salvífica en la que nos encontramos.

II. Fundamentación teológica

El enfoque cristológico lleva por su propia inercia más allá de sí mismo. El kerigma protocristiano piensa teocéntricamente. Se trata de una historia querida y dispuesta por Dios, del cumplimiento de las promesas salvíficas de Dios y de su plan salvífico; en esa historia actúa Dios mismo[474]. Este hecho confiere a la situación salvífica actual su carácter decisorio y su seriedad. También Israel experimentó el poder de Yahvé sobre la historia primero en su propia historia. Pero esta soberanía de Dios en la historia solo podía tener su fundamento en que Yahvé es el Señor absoluto de la realidad entera, en que toda la realidad debe su origen a la iniciativa soberana de Dios. Por tanto, la fe en la creación tuvo originariamente nada más que una función auxiliar: debía fortalecer la confianza en el poder divino[475]. Comportaba que toda realidad posee un comienzo y es, por ende, histórica. No otra cosa quiere afirmar también el dogma eclesiástico cuando habla de que Dios creó a las criaturas junto con el tiempo[476]. Con ello se reconoce la temporalidad como el abarcador modo de ser de todo lo creado[477].

Las edades del mundo remiten hacia atrás al creador de los eones (cf. Heb 1,2; 11,3) y hacia arriba al rey de los eones (cf. 1 Tim 1,17). La Escritura expresa esta soberanía y supratemporalidad de Dios con el término *aiṓnios*. Así pues, en sentido bíblico, «eternidad» no implica primordialmente negación del tiempo e intemporalidad; no es en

primer lugar un concepto negativo, sino positivo, y denota el señorío de Dios en el tiempo y sobre el tiempo. «Eternidad» no significa tanto intemporalidad cuanto poder sobre el tiempo[478]. Esto, naturalmente, también comporta –e incluso presupone– libertad absoluta respecto del tiempo y su sucesión, en la que el ser finito se despliega y siempre debe alcanzarse a sí mismo. Del punto de partida bíblico, si se reflexiona sobre él en el horizonte de la problemática filosófica y se pregunta por sus presupuestos ontológicos, deriva de forma del todo coherente la clásica definición de Boecio: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio*, «La eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida sin término»[479]. La idea de que la eternidad de Dios representa una determinación de la libertad y la soberanía divinas y, justo por ello, no debe ser concebida estáticamente es de capital importancia para la teología de la historia. La eternidad de Dios como poder sobre el tiempo no implica, pues, falta de vida ni rigidez. Con demasiada facilidad se hace de la absolutez divina una limitación, y Dios deviene entonces prisionero de su propio ser. Pero la libertad y la absolutez de Dios se demuestran precisamente en su libertad para relacionarse con la historia, en que esa libertad sigue siendo libre y absoluta en el tiempo y en la historia. Aquí se evidencia cuán acertada es la definición del espíritu absoluto que ofrecen Schelling y Hegel[480]. En la tradición teológica ha dominado con demasiada frecuencia el concepto estático de Dios de la filosofía antigua y del deísmo moderno, ocultando al Dios vivo de la historia que nos es anunciado en la Escritura. Ya se presta fácilmente a equívocos contraponer al *nunc fluens* del tiempo el *nunc stans* de la eternidad, puesto que la eternidad y el tiempo no guardan entre sí la misma relación que *stare* y *fluere*. «El concepto teológico de eternidad debe ser liberado de la cautividad babilónica de su abstracta contraposición al concepto de tiempo»[481].

Esta vitalidad y este poder sobre la historia que caracterizan a Dios se plasman de modo especial en el nombre veterotestamentario de Dios: Yahvé. Con independencia de cómo se explique en detalle el origen y el significado de este nombre y de cómo se interprete Ex 3,15, existe consenso sobre el hecho de que aquí se trata de la promesa de la presencia eficaz de Dios «en el aquí y ahora de la historia de Israel»[482].

La relación entre tiempo y eternidad no es de yuxtaposición ni jerarquización, sino de entrelazamiento. La supratemporalidad [*Überzeitlichkeit*] de Dios comporta a la vez su presencia en y con el tiempo [*In- und Mitzeitlichkeit*][483]. La eternidad divina solo

puede comprenderse dialécticamente: Dios está hasta tal punto por encima del tiempo que incluso en el tiempo sigue siendo libre del tiempo. Engloba en sí todo tiempo y coexiste con todo punto temporal[484], sin ser limitado por ninguno. Por eso no es ninguna contradicción, aunque sí un misterio impenetrable, que Dios se haga hombre, devenga temporal, se tome tiempo entre nosotros y, no obstante, continúe siendo eterno.

Esta positiva relación de Dios con el tiempo tiene su intrínseco fundamento posibilitador en la inmanente autoafirmación de Dios en la Trinidad, en la que la unidad y simultaneidad de Dios no es suprimida por la separación de las tres personas, sin duda no temporal, pero tampoco meramente lógica; antes bien, solo entonces se revela en su absolutez y libertad interior[485]. En su doctrina de la predestinación, Karl Barth cree poder ir aún un paso más allá. La elección eterna como «suma del Evangelio»[486] no es, para él, un decreto salvífico abstracto, sino un *concretissimum*, a saber, Jesucristo en persona[487]. En la eterna elección del hombre Jesucristo, en el que todos hemos sido elegidos, Dios no solo dispone sobre este, sino también, de modo fundamental, sobre sí mismo[488]. Barth habla de una originaria y básica decisión divina[489], de una palabra primigenia en la que Dios sale de sí y a la vez permanece en sí[490]. Desde este punto supremo se proyecta luz sobre el conjunto de la realidad[491]. Sin embargo, la línea se ha hecho muy estrecha y se corre el peligro de una caída en la filosofía y el gnosticismo. Esta concepción recuerda claramente el método idealista del principio que se pone y presupone a sí mismo, la definición hegeliana del espíritu absoluto[492]. Ahora se entiende por qué Barth no puede sino rechazar todo concepto «neutral» de tiempo, por qué el tiempo quiere decir para él sencillamente Jesucristo[493]. Pero justo aquí, el punto de partida concreto corre peligro de convertirse en su contrario ahistórico, porque la historia entonces ya solo constituye la realización y manifestación de aquella eterna decisión originaria. Así las cosas, ¿sigue siendo la encarnación de verdad un misterio indeducible o ha sido ya especulativamente enseñoreado?

Emil Brunner ve operante aquí una peculiaridad de la teología de Barth, su «objetivismo, o sea, la separación de revelación y fe, la minusvaloración del elemento subjetivo de la fe»[494]. Sin embargo, en el caso de Barth no podría tratarse más que de una peligrosa tendencia. Sea como fuere, en nuestro contexto resulta importante que la historia no es un monólogo divino, en el que el Logos habla *mónos*, solo él, sino un diálogo que encontró su punto álgido en el libre acto de obediencia del hombre Jesús a

Dios. Pero ambos actos de libertad, el de la elección eterna y el de la obediencia temporal, no pueden subsumirse en un todo superior. Así, cabalmente el punto supremo sobre el cual, según Barth, todo está colocado lleva más allá de su «cuello de botella [*Engführung*] cristológico»[495] a una relativa autonomía y valor intrínseco de la historia humana[496]. El reconocimiento de esa autonomía y valor intrínseco es necesario para no poner en peligro el «sin mezcla» de Calcedonia.

Tan solo la libertad de la naturaleza humana afirmada en Jesucristo confiere a la historia su valor y validez ante la eternidad; ella es la que hace que esta historia no sea absorbida por la eternidad ni, por así decirlo, tragada por un Moloc infinito. La libre decisión del hombre posee, cuando se realiza de manera definitiva, una dignidad y validez que es respetada por Dios. El fruto de tal decisión permanece duraderamente inserto en la continuidad de la historia[497]. Esta permanente validez se la concedió Dios a la historia en la humanidad de Cristo desde toda la eternidad. De ahí que no constituya una posición contraria a Dios. Este sigue siendo libre y soberano en y sobre la historia, que es tomada muy en serio; más aún, precisamente en ella se revela como el Señor de esta historia. Puesto que toda la creación tiene de antemano su consistencia en Jesucristo (cf. Col 1,17), Dios ha mitigado y sobrepujado de antemano también el pecado humano[498].

Así, todo tiempo no solo está envuelto por la eternidad, sino también cualificado por Jesús. Ya el hecho de que la historia prosiga y perdure a pesar del pecado tiene su fundamento solo en Cristo. Dios concede tiempo al ser humano, porque ha orientado toda la historia hacia la restauración en Cristo, porque no quiere la muerte del pecador. Así, la historia perdida y cerrada a Dios participa ya, en su persistencia y permanencia, de la gracia de la redención. «Jesucristo, como la gran *gratia praeveniens*, precede a la obra destructora del pecado». En él, Dios no solo previó desde toda la eternidad el pecado original, sino que lo mitigó, posibilitándose así no tener que lamentar la creación del ser humano (cf. Gn 6,7.13)[499]. Con ello, a la libertad humana en la historia no se le quita nada de su seriedad, pero esa libertad es una prueba de la gloria de Dios, siempre mayor, así como de su gracia, que todo lo sobrepuja.

Llegados a este punto, se puede y quizá se deba seguir pensando y preguntar si Dios –cuando al final vuelva a ser, por mediación de Cristo, todo en todo y se evidencie su triunfo sobre el pecado (cf. 1 Cor 15,24ss)– no restablecerá también todo en Cristo. En

este punto, la pregunta por la apocatástasis tiene que plantearse necesariamente, pero desde la fe ha de ser contestada de inmediato en sentido negativo. Amenaza con transmutar la fe en saber. En el fondo, priva de seriedad a la fe y su decisión y sustrae a la historia su valor y definitividad ante Dios. Vuelve a hacerse manifiesto el peligro de una teología de la historia meramente objetivadora, que quiere salirse de la relación de la fe, con el fin de contemplar el curso de la historia cual observador neutral[500]. En la fe podemos seguramente esperar la salvación de todos, al igual que hemos de contar con la posibilidad de la condenación[501]. En el fondo, la doctrina de la apocatástasis se revela como pensamiento ahistórico. La historia de la salvación «no es un eterno retorno que gira alrededor de sí mismo. Tampoco un movimiento rectilíneo que desemboca en lo solitario despersonalizado… La libertad de las criaturas es tomada en serio como libertad frente a Dios. La decisión del instante tiene relevancia eterna»[502].

En una teología de la historia, aquí sería el lugar para hablar de la doctrina teológica del mérito humano y donde cabría mostrar que este no menoscaba en absoluto la gloria siempre mayor de Dios[503]; pero también en este lugar se evidenciaría que no se trata solo de una cuestión teológicamente correcta, aunque algo pequeño-burguesa y de miras estrechas, sino de un asunto desde el cual es posible iluminar de manera adecuada el sentido y la validez de la historia humana. La omnicausalidad [*Allwirksamkeit*] de Dios no significa que él sea la única causa [*Alleinwirksamkeit*].

Si intentamos delimitar brevemente nuestra posición, esta encuentra su opuesto no solo en las cosmovisiones y sistemas de pensamiento dualistas, que hacen de la purificación de todo lo temporal-histórico condición indispensable de la entrada en lo eterno, ni tampoco solo en cualquiera de los sistemas monistas, que ora subsumen de modo panteísta-idealista la historia en lo absoluto, ora hacen del más allá –desde una óptica materialista– una supraestructura de los desarrollos económicos, ora permiten nihilistamente que lo eterno se sumerja en el eterno retorno de lo idéntico[504]. La posición teológica contraria representa en igual medida un escatologismo radical, que, como ha mostrado Karl Barth en confrontación con su propio pasado, ya no se toma en serio que la eternidad de Dios no puede «entenderse como postemporalidad, como futuro eterno», sino que Dios coexiste con –y existe en– cada instante del tiempo[505]. Tanto un escatologismo radical como una concepción radicalmente dialéctica de la relación de

Dios y el mundo se anulan en el fondo a sí mismas, porque de inmediato vuelven a limitar la absolutez de Dios desde el mundo y la historia.

Expresión de semejante visión de la historia y de la antiquísima experiencia humana de que el tiempo no «corre» hacia el vacío, sino que «permanece fijo» [*fest-steht*] en la eternidad son los «tiempos de fiesta» [o también tiempos fijos, *Fest-zeiten*]. Las fiestas y celebraciones son, al igual que el miedo y la preocupación, expresión de la experiencia cotidiana del tiempo y la existencia. Hacen patente que, ya de un modo meramente «natural»[506], el ser humano experimenta el tiempo no solo como tiempo inquieto, sino como tiempo protegido, como tiempo que es recogido y consumado en lo eterno. Una fiesta «es un fragmento del tiempo que se halla en contacto con la eternidad»[507].

Según Tomás de Aquino, el hombre es *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*, «aquel que en cierta manera existe en el horizonte de la eternidad y del tiempo»[508]. La recomendación pastoral-ascética, frecuentemente oída, de considerar todo a la luz de la eternidad se descamina si no se completa mediante la exhortación a descubrir la eternidad en medio del tiempo, en el que Dios se ha sumergido en Cristo. La vida no se agota en abrirse a la respectiva hora histórica, obtener bienes materiales y cuidar a las personas. Antes al contrario, la tarea que se le plantea a cada hora histórica está envuelta en la eternidad de Dios. Pero no comporta una pérdida de realidad del tiempo, sino su permanente validez[509]. Aquí es aplicable lo que dice Hugo Rahner inspirándose en el epitafio de Ignacio de Loyola: «No estar delimitado por lo más grande y, sin embargo, permanecer encerrado en lo más pequeño: eso sería divino. Pensar el más allá y, sin embargo, permanecer humano; humillarse y, sin embargo, ser sublime: tal sería el elevado arte de la valoración cristiana de la historia»[510]. He ahí también lo que diferencia el humor y el realismo cristianos de la ironía desdeñosa, y la serenidad creyente de la falta de interés y la resignación.

Así, también la frase de Ranke de que toda época guarda relación inmediata con Dios[511] puede ser entendida de manera teológicamente correcta, aun cuando en sus orígenes le subyaciera una visión intemporal de Dios. Es posible interpretarla como el reconocimiento de que toda época tiene un sentido propio y válido a los ojos de Dios. De ahí que pueda protegernos «contra todas las consideraciones de la historia universal que, impulsadas ya por el optimismo, ya por el pesimismo, desean anticipar el juicio final enalteciendo aquí de forma arbitraria una época, denigrando allí otra con idéntica

arbitrariedad»[512]. Ninguna época se limita a ser un momento dentro de un movimiento construible de la historia. En consecuencia, ninguna es enjuiciada sin más por el mero progreso de la historia universal como si se tratara del juicio final. Por eso, una construcción, periodización o valoración global de la historia, incluso de la historia de la Iglesia, desde la óptica de la teología es imposible –prescindiendo por completo de los problemas planteados por la investigación histórica[513]– mientras Dios mismo no haya pronunciado la última palabra (*éschatos lógos*). Solo en la medida en que esta palabra nos ha sido revelada ya en Cristo, si bien todavía con embozos, resulta teológicamente posible un juicio sobre la historia concreta. Pero entonces el «ser eterno en todo instante» de Schleiermacher[514] no es toda la información que la fe puede comunicar sobre la historia. En tal caso se trataría bien de pietismo, bien de cristianismo cultural. La historia se encamina hacia una sentencia y un juicio últimos, que no son deducibles de sus leyes estructurales inmanentes, que no son la mera prolongación de las fuerzas operantes en ella, sino que serán pronunciados por Dios sobre ella con soberana libertad. Así pues, la consideración teológico-abstracta del tiempo y de la eternidad debe ser ampliada, complementada mediante una visión histórico-salvífica.

III. Ampliación histórico-salvífica

La relación entre tiempo y eternidad no debe concebirse de modo estático-ahistórico. El eterno designio salvífico de Dios se focaliza en una persona y se despliega en la historia. Es cierto que la historia ya está en cada instante colmada y envuelta por la eternidad; así y todo, también se encuentra aún de camino hacia su meta escatológica. Solo entonces será Dios todo en todo (cf. 1 Cor 15,28). Al igual que de la concepción puramente futurista de la escatología, habrá que distanciarse asimismo de la concepción puramente presentista de la escatología, tal como se defiende en la teología anglosajona bajo la forma de la *realized eschatology*[515]. Para la teología neotestamentaria es constitutiva la tensión entre el «ya» y el «todavía no»[516]. El reinado de Dios se ha iniciado ya con las palabras y obras de Cristo y sus fuerzas operan ya en el presente, pero no cabe identificarlo con la Iglesia ni ubicarlo en ningún otro lugar del espacio terreno-histórico. Ni la historia de la Iglesia ni, menos aún, la historia universal pueden ser consideradas sin más como despliegue orgánico y progresiva realización interior y exterior del reinado

de Dios. Entre el reinado de Dios y la historia del mundo y de la Iglesia está el juicio[517]. Junto al progreso existe siempre la culpa y la necesidad de incesante renovación y conversión.

Hasta el día en que Dios sea todo en todo existirá, por eso, un permanente antagonismo en la historia entre el bien y el mal, entre Dios y el mundo, entre la luz y la oscuridad. Junto a resurgimientos y avances tan carismáticos como prometedores se darán una y otra vez relajamientos, angostamientos y degeneración. Hasta la consumación finitemporal debe existir también un pluralismo –legítimo por histórico-salvíficamente necesario– de creación y redención, naturaleza y gracia, Iglesia y mundo, historia salvífica e historia universal[518]. La tentación de integrismo que acompaña sin cesar a la historia de la Iglesia no es, en el fondo, sino desobediencia, impaciencia, intento arbitrario de anticipar la consumación escatológica (*praesumptio*). Esta tentativa se transforma con suma facilidad en su opuesto. Si se permite que la historia universal se agote en la historia de la Iglesia y el mundo en la Iglesia, si lo sobrenatural se traga lo natural y su autonomía e independencia, entonces no queda ya muy lejos la inversión de esta relación y no tardará en verse la salvación en el progreso histórico (el peligro de la teología anglosajona)[519]. Entonces la Iglesia se mundaniza y la gracia se naturaliza. De hecho, la historia occidental-europea del espíritu ha emprendido con frecuencia este camino[520].

Distinción no es lo mismo que separación y división. La consideración escatológica de la historia no solo fundamenta un pluralismo legítimo, sino también la correlación y unidad intrínseca de los diferentes ámbitos. La correlación intrínseca de creación y redención y de naturaleza y gracia se ha convertido hoy en gran parte en patrimonio común de la teología tanto católica como protestante[521]. Aunque en la teología católica aún no se ha alcanzado consenso en todos los detalles por lo que atañe a la relación de naturaleza y gracia, sí que existe acuerdo en rechazar todo extrinsecismo que una los dos ámbitos de la realidad solo exteriormente, casi como si se tratara de dos pisos superpuestos[522]. La teología vuelve a tomarse hoy en serio que todo ha sido creado por y para Cristo y que el universo tiene en él su consistencia (cf. Col 1,17). La creación posee una ordenación interior a Cristo, un *desiderium naturale* (Tomás de Aquino) de él, una *potentia oboedentialis*, que no solo comporta ausencia de contradicción con la gracia, sino una finalización intrínseca hacia ella[523]. Toda vez que esta ordenación

tiene, por ambas partes, carácter personal, no implica una «exigencia» naturalmente necesaria de la gracia desde la naturaleza; tanto Dios como el ser humano son y permanecen libres. El hombre sigue siendo hombre cuando se cierra a la gracia. Conserva la *perfectio formae*, aunque no la *perfectio finis*[524]. Tal autonomía relativa de la creación es la condición exterior previa del acontecimiento salvífico, aquello que la historia salvífica debe suponer como anterior a ella misma en cuanto medio en el que poder realizarse y que luego Dios asume en la encarnación a fin de conservarlo íntegro y sin mezcla. Por consiguiente, cabe afirmar con Karl Barth que la creación es el fundamento exterior de la alianza y la alianza el fundamento interior de la creación[525].

La correlación intrínseca de creación y redención tiene capital importancia para la teología de la historia. La unidad de destino de la creación y la redención fusiona la historia salvífica y la historia profana. Eso significa que la historia no corre hacia el vacío ni se hunde en el abismo y el absurdo, sino que se mueve en Cristo y hacia Cristo[526]. Sin embargo, en la presente situación histórico-salvífica esta relación no es demostrable sin más intrahistóricamente; permanece oculta y solo puede percibirse en la fe. Todos los intentos de interpretar inequívocamente desde una óptica histórico-salvífica determinados sucesos históricos, ya se trate de catástrofes y derrotas nacionales o de triunfos y éxitos, o bien son meros juegos ingeniosos, o bien –si se toman en serio– tratan de anticipar el juicio divino y olvidan tanto el carácter de ocultación de todo lo histórico como su ambivalencia y ambigüedad. A pesar de ello, en la fe toda historia profana es ya también, en un sentido general, historia de la salvación, porque es acogida por Cristo y orientada hacia él[527].

El mensaje de que Dios confiere en Cristo consistencia no solo a la historia de la salvación, sino a la historia profana es la base de la esperanza en la salvación de los no cristianos. Cristo es el único mediador entre Dios y los seres humanos (cf. 1 Tim 2,5). Pero al igual que es el mediador de la salvación, lo es asimismo de la creación; de ahí que incluso la revelación que acontece al margen de la antigua y la nueva alianza tenga en último término su fundamento en él. Allí dondequiera que los hombres orientan su vida según valores últimos, allí viven ya en una «fe trascendental en Cristo» y en un «cristianismo anónimo». Tal acto se lleva a cabo en la interioridad del corazón, pero también se realiza y corporeiza por necesidad en la conducta religiosa o en la conducta meramente humana, fundando con ello no solo una pertenencia espiritual a la Iglesia,

sino también una pertenencia a esta *ex desiderio* –o sea, de deseo– que deviene embrionariamente visible[528]. Así, también las religiones no cristianas adquieren relevancia para la teología de la historia[529].

Ello no da pábulo al relativismo ni tampoco a un desmayado humanismo, pues todo esto únicamente puede afirmarse en el marco de una teología de la historia que tienda de antemano a una meta: la historia de la salvación en sentido propio y específico. No nivela la diferencia entre historia de las religiones e historia de la salvación, sino que cabalmente la supone.

En la teología actual, el sintagma «historia de la salvación» es bastante controvertido y está lastrado por algún que otro malentendido[530]. Pero con el rechazo de un supranaturalismo extrinsecista viene dado también en realidad que la historia de la salvación no puede ser una historia especial con leyes especiales al margen de la historia y la historicidad generales. No se sustrae a la historicidad general ni constituye una suprahistoria[531]. El «sin mezcla» de Calcedonia hace incluso realmente necesario dejar a la historia de la salvación en su contingencia histórica. De ahí que tampoco pueda sustraerse de antemano a la investigación histórico-crítica, como se reclama tanto desde el punto de vista de una cristología monofisita como desde el de una ortodoxia supranaturalista[532].

La expresión «historia de la salvación» no representa una ilegítima objetivación de la salvación, como se afirma sin cesar[533], pues con ello la salvación no deviene constatable para cualquiera que tenga abiertos los ojos[534]. Antes bien, «historia de la salvación» comporta justo al contrario que la salvación se encuentra en la contingencia y ambigüedad de la historia. Entendiendo rectamente el término, cabe hablar aquí de una paradoja, porque algo acontece en contra de las apariencias. El uso de la expresión «hechos salvíficos»[535] resulta aquí ligeramente confuso y equívoco, por lo que sería preferible prescindir de ella. La salvación no es un asunto que pueda constatarse. Por mucho que acontezca en la historia, como acontecimiento salvífico siempre debe ser atestiguado primero por la palabra y solo puede ser aceptado en la fe en la palabra que anuncia y atestigua. Únicamente en la fe en la autoridad del Dios que se revela[536], que se deja percibir en el testimonio humano y a través de él, pueden ser experimentados los acontecimientos históricos como acontecimientos salvíficos[537].

La revelación en sentido católico no es, pues, ni mera sucesión de hechos salvíficos objetivos ni mero adoctrinamiento mediante verdades sobrenaturales, que de otro modo serían inaccesibles para el ser humano; antes bien, acontece tanto en acciones salvíficas históricas como en la palabra. Aquellas y esta forman una unidad intrínseca. Las acciones poderosas de Dios, sus gestas, tienen carácter verbal; y la palabra tiene carácter de acontecimiento: opera aquello de lo que da testimonio[538]. Esta concepción tendrá que deslindarse hoy de dos malentendidos: la revelación no es solo historia[539], pero tampoco puede ser disuelta en un mero acontecimiento verbal, en un suceso lingüístico[540]. El carácter de acontecimiento protege a la revelación de un unilateral malentendido doctrinal y comporta que la revelación no es solamente adoctrinamiento ni tampoco se agota en la dialéctica existencial. Garantiza el *ante et extra nos* de la fe, del mismo modo que el carácter verbal expresa el *in nobis* y *pro nobis*.

La palabra convierte a la revelación en interpelación personal, en presente inmediato, confiriéndole carácter de decisión. Esta palabra no solo es relato histórico de un: «Ocurrió en cierta ocasión…», sino anámnesis, proclamación eficaz y actualizadora de las acciones salvíficas aquí y ahora[541].

La distinción establecida entre historia universal e historia de la salvación tiene relevancia para la teología de la historia. Mediante ella, la historia es desmitologizada y «desnuminizada», o sea, desprovista de numen. La actividad histórica del ser humano se convierte así, en el mejor sentido, en una actividad mundana, secular, que posee sus propias estructuras inmanentes a la historia y al ámbito de realidad en que se desarrolla. Pero esta conducta secular que hace justicia a la historia y a la realidad no es lo último para el cristiano. La tensión que aquí surge entre la existencia creyente cristiana y la conducta secular adecuada a la realidad en cuestión nunca puede ser resuelta intrahistóricamente. La tensión escatológica debe llevar a la persona sin cesar más allá de sí misma. Eso no implica una destrucción de lo auténticamente humano. Antes al contrario, si la existencia humana es «ek-sistencia», «ser fuera de sí», esta tensión escatológica representa el cumplimiento último de la personalidad humana.

De la tensión descrita, que viene dada por la situación histórico-salvífica, resulta que, máxime ante la creciente complejidad del mundo actual, no solo es subjetivamente irrealizable impregnar y santificar toda actividad secular con las convicciones cristianas, sino que ello resulta también objetivamente imposible. Sin duda está operante ya ahora

el poder de la gracia y, con él, una rudimentaria y fragmentaria transformación y anticipación de la restauración definitiva o, dicho bíblicamente, los frutos del Espíritu (cf. Gal 5,22s). Estos pueden marcar y codeterminar no solo a la persona misma, sino también a sus instituciones familiares, sociales y políticas. Pero tales puntos de partida nunca perderán su ambivalencia. Sobre todo no existe ningún crecimiento que progrese orgánicamente, ninguna espiritualización y transformación gradual del mundo[542]. El *kairós* correspondiente requiere sin cesar nueva obediencia, un incesante ponerse en marcha, una permanente disposición a dejar atrás lo conseguido hasta el momento; en una palabra, obediencia a la nueva hora histórica[543]. Es verdad que siempre está en nuestro mano preparar un poco el material, Dios tendrá eso en cuenta; pero no podemos conocer por anticipado ni levantar en modo alguno la definitiva construcción nueva y la forma del todo.

La tensión se incrementa aún más mediante el pecado. El cristiano no se encuentra con un «mundo en sí», que luego él pueda también contemplar «en sí»; antes bien, siempre se encuentra con un mundo entumecido en su mundanidad y cerrado a Dios, el mundo que la Escritura califica con el término *kósmos*[544]. Para la Escritura, «cosmos» es un concepto histórico[545], signado por el acto histórico de desobediencia del ser humano. De ahí que el camino de la gracia pase siempre por la «segunda naturaleza», por la ruptura de la dura cáscara de la gloria propia [*Selbstherrlichkeit*], que recubre la gloria de Dios en el ser humano [*Gottesherrlichkeit*][546]. De escasa ayuda sirve aquí abstraer de una u otra manera del mundo tal como es anunciado concretamente en la Escritura y como nos sale al encuentro a diario. El camino de la gracia es, una vez más, histórico; es el camino de la cruz, y el humanismo cristiano tiene que ser siempre un humanismo convertido. Joseph Ratzinger ha mostrado que tal cruz no comporta crucifixión alguna del hombre, sino que significa incluso el cumplimiento del estar remitido más allá de sí inherente a la trascendencia humana. Pero entonces existe correspondencia entre el éxtasis del Espíritu y el éxodo con el que se inicia la revelación en Abrahán (cf. Gn 12,1s), por una parte, y el dejar atrás todas las seguridades y falsas satisfacciones y la permanente partida en obediencia a la hora histórica, por otra; la Pascua continua sería el cumplimiento de la historicidad humana[547].

La tensión eónica en la actual época histórica y el camino pascual en el que esta se encuentra hallan su manifestación más concreta en la dualidad de Iglesia y mundo y en

la permanentemente necesaria tensión entre ellos. Esta polaridad no puede ser resuelta en favor de un monismo eclesiológico cualquiera. Pero tampoco coincide en modo alguno con la tensión entre el antiguo y el nuevo eón. La Iglesia misma está en camino, es Iglesia peregrina, Iglesia luchadora, buscadora, más aún, pecadora[548]. La Iglesia no es el reino de Dios, pero en ella operan ya las fuerzas de este[549], por lo que, en esa medida, puede ser caracterizada con Orígenes como el mundo llegado al orden[550]. Su carácter escatológico se expresa en la eficacia de su predicación y sus sacramentos, en la permanente validez de sus proposiciones de fe cuando quiere fijarse a sí misma definitivamente en estas[551]. Pero luego se expresa de nuevo siempre con provisionalidad histórica. La Iglesia no cesa de ser la *ecclesia semper reformanda*, la Iglesia siempre necesitada de reforma; también sigue siendo siempre Iglesia impugnada y acosada.

La misión de la Iglesia concierne al ministerio de la palabra y de los sacramentos. Mediante ambos ministerios, la Iglesia hace del tiempo de Jesús el aquí y ahora de nuestra historia y universaliza la existencia singular de Cristo. Lo singular-individual no es en este caso una concreción de lo universal; antes bien, lo universal es una generalización y universalización de lo individual[552].

Así pues, la Iglesia se debe en primer lugar a la nueva creación. Pero puesto que el nuevo mundo deberá abarcar algún día la creación entera y puesto que el cabeza de la Iglesia, Cristo, es también el cabeza de la creación, a la Iglesia le corresponde a la vez una posición cósmica. En ella y a través de ella quiere Cristo incorporar el mundo a su reino[553]. La Iglesia posee, pues, un legítimo encargo en relación con el mundo, así como una responsabilidad sobre él. Pero la Iglesia no existe para gobernar, sino para servir[554]. No debe querer anticipar la unidad escatológica; tiene que salvaguardar el pluralismo de los distintos ámbitos. Así, la filosofía no puede mutar en teología, ni la economía en caridad, ni la ciencia en piedad. En todos estos ámbitos, la Iglesia no puede ser más que la conciencia viva de la humanidad. Aquí no puede transmitir imperativos concretos, sino solo principios[555]; o, mejor dicho, su tarea es la paráclesis.

De ahí no se sigue que los cristianos individuales o grupos de ellos no puedan o incluso deban asumir responsabilidades concretas. Solo se sigue que la acción cristiana y la acción eclesial no coinciden al cien por cien[556] y que el cristiano individual goza de autonomía y responsabilidad propia en la realización de su tarea en el mundo. En este

pluralismo histórico-salvíficamente condicionado se funda en último término también la tolerancia que merece toda convicción sincera. El error en modo alguno tiene «en sí» los mismos derechos que la verdad; pero considerado de manera histórico-salvífica concreta, dispone, según el Evangelio, de tiempo hasta la consumación escatológica, que solo Dios puede llevar a cabo (cf. Mt 13,29s). También aquí hay que evitar juzgar antes de tiempo (cf. 1 Cor 4,5).

Como dice Ranke, todo tiempo guarda relación directa con Dios; así, desde la perspectiva histórico-salvífica puede afirmarse también que todo tiempo está igual de lejos de su consumación escatológica[557]. Ningún tiempo ni ninguna época pueden ser absolutizados; todo tiempo tiene que trascenderse si no quiere desaprovechar la hora histórica. La acción, además de hacerle justicia a la naturaleza y al asunto con el que tiene que ver, debe hacérsela también a la historia[558].

De ahí no se siguen para el cristiano escepticismo y resignación, sino esperanza. Esperanza no es optimismo ni, menos aún, utopismo. Nunca puede demostrarse ni asegurarse intramundanamente (cf. Rom 4,18; 8,24). Se refiere solo a la confianza en que aquel que ha comenzado ya su obra en nosotros la llevará a término hasta el día de Cristo Jesús (cf. Flp 1,6).

A todas las utopías, sueños dorados, ideologías, mitos históricos e ilusiones, junto con sus radicalismos, el cristiano les contrapone la sobriedad y la aceptación de la realidad, la serenidad, el humor soberano, la esperanza indestructible. Al restauracionismo tradicionalista y el conservadurismo anquilosado les contrapone la apertura escatológica tanto a lo venidero como a lo siempre mayor de su vocación; y a la destructiva avidez de novedad y el mesianismo fanático, la obediencia a la hora histórica y la paciencia de la espera hasta que se cumpla el tiempo.

La actitud cristiana frente a la historia solo podemos describirla dialécticamente. Así, a una teología de la historia todavía se le plantea, para concluir, una tarea importante, a saber, la elaboración de categorías genuinamente teológico-históricas. En la visión cristiana de la historia, lo concreto no se encuentra sometido a la norma de lo universal, nunca es un mero «caso»; antes bien, todo en la historia se halla bajo la norma de un *concretissimum*: Jesucristo. La historia no es sino la universalización de la «hora de Cristo»[559] y de su Pascua. Historicidad y «ek-sistencia» del ser humano son entonces el llamamiento personificado a la comprensión de esta *Pascha Domini*, del

éxodo a otra tierra que solo conocemos en la fe y la esperanza, la obediente aceptación de la paradoja de la cruz. Entre la historicidad y la fe, entre la historia humana y la historia de la salvación rige la analogía en el sentido originario de la palabra, el de la referencia a algo que se encuentra más allá y por encima de uno mismo: *analogia historiae*.

12.
La historia de la Iglesia como teología histórica

Me habría gustado titular las consideraciones que siguen con la frase: «Observaciones de un diletante». Aquí entiendo «diletante» en el sentido originario de la palabra. Se trata, pues, de observaciones de un aficionado, de un apasionado. Pues mal teólogo sistemático sería quien al mismo tiempo no fuera un aficionado a la historia, un amante de la historia. El maestro de la metodología dogmática moderna, Melchor Cano, calificó la historia expresamente de *locus theologicus*, fuente o yacimiento de enunciados teológicos[560]. El gran Ignaz von Döllinger, un personaje trágico, habló de los dos ojos de la teología, el histórico y el filosófico-especulativo[561]. Es sabido que el método dogmático clásico, con su doble procedimiento positivo y especulativo, une ambos puntos de vista; y para la tradición teológica de la que yo procedo, la Escuela Católica de Tubinga, es característico que, tal como lo formuló Johann Sebastian Drey, la construcción histórica y la construcción filosófica formen una unidad[562].

Me propongo tratar la tesis: «La historia de la Iglesia como teología histórica», formulada siguiendo a Drey[563], en cuatro subtesis. La primera de ellas intenta analizar con mayor detalle el problema; la segunda acomete la tentativa de nombrar algunos de los puntos de vista hermenéuticos que preparan la solución; la tercera subtesis, la más importante, incluye la fundamentación teológica de la respuesta; y la cuarta procura, finalmente, extraer de todo ello un par de consecuencias para la comprensión de la historia de la Iglesia desde una perspectiva sistemático-teológica.

I. Análisis

La tensa [*gespannt*], pero en la actualidad no demasiado interesante [*spannend*] relación entre historia de la Iglesia y teología sistemática es expresión de la crisis moderna del cristianismo, por lo que solo puede ser encaminada hacia una solución en este contexto más amplio de la historia del problema.

El cristianismo se fundamenta en una revelación histórica, acontecida de una vez para siempre. Por eso, la memoria histórica forma parte de la esencia de la fe cristiana. En este sentido, también el conocimiento de su historia pertenece a la esencia de lo cristiano. La historia de la Iglesia, como disciplina, existe desde los Hechos de los Apóstoles, obra de Lucas. La indagación histórico-crítica solo comienza, sin embargo, cuando las tradiciones vividas, en las que se conserva y actualiza el pasado, dejan de entenderse como algo que se da incuestionablemente por sentado. El regreso a las fuentes brota de –y sirve a– el distanciamiento respecto de un presente que se ha alejado de esas fuentes. El método histórico-crítico es, según esto, expresión de una crisis y al mismo tiempo ayuda para afrontar esa crisis; es decir, sirve a una reactualización de los orígenes históricos olvidados u ocultados. En ello todo depende, sin embargo, de que se perciba que el modo histórico-crítico de actualización es profundamente ambivalente y dialéctico. Pues si la historia [*Geschichte*] originariamente transmitida de forma viva se transmuta en historiografía [*Historie*], entonces la historia es constatada, apresada, por así decirlo. La historiografía no solo actualiza y vivifica la historia; también la detiene, lo que llevó a Friedrich Nietzsche a la famosa pregunta por «la utilidad y los perjuicios de la historia (= historiografía) para la vida»[564].

Esta dialéctica se puede constatar también para la historia de la Iglesia en su relación con la dogmática. En efecto, esta reflexiona sobre la autoridad, la obligatoriedad, la verdad y la validez de la tradición viva de la Iglesia; la historia de la Iglesia, en cambio, acentúa más bien, conforme a su intención originaria, la distancia de esta tradición vivida respecto de la tradición originaria, una distancia de la que se cobró conciencia gracias al humanismo y la Reforma. Enseguida tendremos que ocuparnos de desarrollos y transformaciones posteriores en la autocomprensión de la historia de la Iglesia.

Sobre este trasfondo, la historia de la Iglesia –a partir del Renacimiento, el humanismo y la Ilustración– se ha ido emancipando del esquema histórico-salvífico y dogmático en que fue introducida clásicamente por Eusebio de Cesarea, así como de su

función apologética al servicio de la dogmática, a la que se había acostumbrado desde la Reforma por obra sobre todo del cardenal César Baronio, y de las especulaciones de filosofía de la historia, tal como fueron ensayadas de modo diverso, enlazando con el idealismo alemán, por Ferdinand Christian Baur[565] y el joven Johann Adam Möhler[566]. Se debe, según un famoso dicho de Leopold von Ranke, narrar «cómo han ocurrido realmente las cosas»[567]. Pero lo que podía parecer mera objetividad era en realidad una irrupción del «pensamiento moderno en la fortaleza del sistema ortodoxo»[568]. Sobre todo Ernst Troeltsch, en su famoso artículo sobre el método histórico y el método dogmático en teología, afirmó que el sintagma «meramente histórico» contiene toda una cosmovisión, que, a su juicio, resulta por principio inconciliable con el antiguo método dogmático supranaturalista[569]. Representa «una completa revolución de nuestro modo de pensar». «Lo relativiza todo»[570]. No en vano, la contraposición entre método histórico y método dogmático tuvo en vilo durante largo tiempo al pensamiento teológico. La historia de la Iglesia era el barómetro de la teología. Basta pensar en la época de Ignaz von Döllinger y del concilio Vaticano I, del llamado modernismo y del catolicismo reformista de principios del siglo XX.

Esta época está entretanto irreversiblemente acabada, lo que, por supuesto, no excluye alguna que otra escaramuza de retaguardia. Me limito a aducir dos razones para esta tesis, que al mismo tiempo esclarece la observación realizada al principio del artículo de que la relación entre la historia de la Iglesia y la teología sistemática es hoy tensa, pero en realidad poco interesante.

1. La historia de la Iglesia cultivada en la actualidad con mentalidad histórico-crítica ha demostrado entretanto ser sumamente fructífera también desde el punto de vista dogmático, representando una ganancia decisiva para todas las disciplinas teológicas. En este círculo no es necesario recordar la importancia de la investigación histórico-crítica de la escolástica por Friedrich H. S. Denifle, Franziskus Ehrle, Clemens Baeumker, Martin Grabmann, Arthut M. Landgraf, Marie-Dominique Chenu, Étienne Henry Gilson y otros, ni las aportaciones de la llamada *nouvelle théologie* para la renovación del pensamiento patrístico. La revisión, por no decir desmitologización, a la que han sido sometidos casi todos los terrenos de la historia de la Iglesia y del dogma –piénsese solamente en la revisión de la interpretación del cisma de 1054 y de la imagen católica de Lutero– se demostró clave para una comprensión renovada y más profunda

de los enunciados dogmáticos. La historia se acreditó como *locus theologicus*[571] justo en su función catártica y como medio para la reactualización de tradiciones que habían sido en gran medida reprimidas y olvidadas en una neoescolástica estrecha de miras. Sin este trabajo histórico previo, el concilio Vaticano II sería sencillamente impensable, y lo mismo puede afirmarse de la teología ecuménica. Por consiguiente, cabe hablar de que entretanto se ha producido la recepción del pensamiento histórico en la teología.

2. En la actualidad, hace ya mucho tiempo que el pensamiento histórico no es propiedad exclusiva de la disciplina de la historia de la Iglesia, sino una dimensión y un momento intrínsecos de todas las materias teológicas, incluida la dogmática[572]. Eso vale no solo en el sentido de que hoy no es posible pensar ya en ningún teólogo dogmático serio que no haya trabajado históricamente, ya sea en el ámbito de la teología bíblica, la patrística o la teología moderna y que no tenga continuamente en cuenta los resultados de las investigaciones de estas disciplinas en su propio trabajo sistemático. Entre los teólogos dogmáticos, esto es hoy algo que se da por descontado. Además, la autocomprensión de la dogmática se ha transformado de raíz. La dogmática ya no se entiende en la actualidad a sí misma como una ciencia deductiva apriorística, sino más bien como una ciencia hermenéutica que procede históricamente y que entiende los dogmas de la Iglesia desde su génesis histórica y, por ende, también desde su contexto histórico. El decreto conciliar *Optatam totius* obliga expresamente al teólogo dogmático al empleo de este método (cf. OT 16). Eso significa que el dogma no es una realidad situada por encima de la historia o, en el mejor de los casos, en la historia, una realidad que, por así decir, sea tan solo bañada por una historia que no deja de serle extrínseca. Antes al contrario, el dogma, como han mostrado Karl Rahner[573], Joseph Ratzinger[574] y otros, es profundamente histórico. De ahí que no exista solo una historia de la piedad y de la teología, sino también una verdadera historia de los dogmas. El problema de la relación entre «fe e historia», todavía en conjunto irresuelto, fue desplazado con ello de la historia de la Iglesia a la dogmática misma. La dogmática entró con ello en la zona de turbulencias teológicas. La disputa sobre la infalibilidad, que en los últimos diez años se ha dirimido con cierta estridencia, era en el fondo una disputa sobre la recta comprensión de la historicidad del dogma.

Estos dos desarrollos han distendido considerablemente la relación entre historia de la Iglesia y teología dogmática. El teólogo dogmático no desea ya hoy un historiador de

la Iglesia que entienda su disciplina como ciencia auxiliar, como apologética y como ilustración para una dogmática de índole suprahistórica y para un apriorístico concepto normativo de Iglesia. Semejante historia de la Iglesia resultaría hoy, incluso desde el punto de vista de la dogmática, poco interesante e irrelevante. No tendría nada nuevo que decir, al menos nada teológicamente importante. En este sentido, la dogmática ha aceptado entretanto la emancipación de una historia de la Iglesia, que se orienta a las inmanentes historicidades objetivas de su disciplina. Por eso no puedo sino estar de acuerdo con Oskar Köhler[575], Giuseppe Alberigo[576], Éric Poulat[577] y Victor Conzemius[578] en que la historia de la Iglesia es teológicamente relevante justo en la medida en que es historia seria y afirma su naturaleza como disciplina historiográfica autónoma.

Pero con esta conclusión tan solo se cubre la mitad del problema y, por cierto, la más sencilla. El problema fundamental «fe e historia», que ha sacudido profundamente la Iglesia desde la irrupción del pensamiento histórico en ella, apenas es rozado con ello; y otro tanto puede decirse de la crisis de fundamentos que atraviesa –más aún, no podía por menos de atravesar– la historia desde su emancipación de la teología, si es verdad que la moderna conciencia histórica es, en conjunto, un producto secularizado de la teología bíblica de la historia[579]. Esta crisis suele describirse con ayuda de un concepto de la crítica de la cultura: «historicismo». Superficialmente, este término refleja la insatisfacción con la empresa científica erudita y la queja por un relativismo que todo lo diluye; más profundamente, designa el final de la metafísica y su disolución en historia del espíritu. En la articulación de esta crisis de fundamentos y del extendido malestar con la historia a ella vinculado, los defensores de una concepción teológica de la historia de la Iglesia (por ejemplo, Erwin Iserloh[580]) tienen, a mi juicio, una conciencia del problema bastante más aguda que los representantes de una historia de la Iglesia entendida como disciplina no teológica. Estos últimos imponen curiosamente nuevos límites a la historia de la Iglesia en tanto en cuanto repristinan, en el fondo, posiciones de finales del siglo XIX y principios del XX sin reflexionar sobre las consecuencias –no solo teológicas– de las mismas, entretanto evidentes. Si los entiendo correctamente, los partidarios de una concepción teológica de la historia de la Iglesia no tienen intención alguna de renunciar a los logros modernos. Historiografía seria en diálogo con los historiadores profanos: eso es también para ellos algo que se da por descontado. Pero

quieren integrar la historia, en su relativa autonomía, en una concepción más abarcadora de teología histórica, como sostienen, si bien con diferencias, Josef A. Lortz[581] y Hubert Jedin[582]. Con todo, es esta integración la que constituye el problema, en tanto en cuanto el teólogo sistemático, coincidiendo en cualquier caso con el historiador Reinhart Koselleck[583] y con Norbert Brox[584], se creerá obligado a constatar un déficit teórico y una carencia de discusión hermenéutica y epistemológica. Pues resulta evidente que este problema no puede resolverse diferenciando diversos planos de consideración ni, formulado de manera algo punzante, valorando *a posteriori* desde una óptica teológica hechos establecidos antes con exactitud historiográfica. Eso sería una vinculación meramente extrínseca, puramente subjetiva, pero no una mediación hermenéutica intrínseca. Esta concepción plantea además la fundamental pregunta filosófica de qué concepto de valor se presupone aquí y la pregunta teológica de qué concepto de Iglesia es determinante en este caso. Tales valoraciones, ¿resultan del trabajo historiográfico mismo o brotan de una dogmática trascendente a la historia y de un esquema histórico-salvífico, que en la actualidad han devenido cuestionables incluso desde el punto de vista de la teología?

Como teólogo sistemático, me hallo, pues, en una situación extremadamente comprometida en el círculo de los historiadores de la Iglesia, porque debo sentarme, por así decir, en medio de todas las sillas disponibles. Para hacer una aportación que ayude a avanzar, en lo que sigue abordo el problema inicialmente por la problemática que he mencionado al final. Parto de la crisis de la historia originada por la emancipación de la historiografía e intento primero ofrecer algunas sugerencias para la fundamentación hermenéutica y epistemológica de la historia de la Iglesia como teología histórica. Tales consideraciones generales no pueden tener para la teología, desde luego, más que un carácter preparatorio. No obstante, estoy convencido de que el debate metodológico en la disciplina de la historia de la Iglesia solamente puede avanzar en el contexto del debate hermenéutico y epistemológico general.

II. Algunos puntos de vista hermenéuticos

Fundamentales para el actual debate hermenéutico y epistemológico, en la forma en que se desarrolla también dentro de la ciencia histórica, son sobre todo dos puntos de vista.

Uno es que la historia se constituye por la interacción dialéctica entre el acontecimiento histórico objetivo y la interpretación histórica subjetiva del mismo. Según esto, el ideal de una ciencia histórica libre de presupuestos y valoraciones, puramente objetiva, se ha revelado como una ilusión. Al contrario, ha quedado bien patente –este es el segundo punto– que la siempre abierta interacción de sujeto y objeto únicamente es posible en el horizonte de una anticipación de la totalidad de sentido de la historia.

Una mirada a la historia de los métodos histórico-críticos evidencia, según Karl Lehmann, a quien debemos la que probablemente sea la más rigurosa presentación de este problema por parte católica[585], «que el método histórico-crítico tan solo existe bajo ciertas condiciones. Desde el comienzo de su historia se encuentra en un permanente proceso de autopurificación… El método histórico-crítico está, pues, inmerso en un movimiento hermenéutico inconcluso». Como muy tarde desde Wilhelm Dilthey, de la «razón histórica» forma parte también su propia «crítica» o, equivalentemente, su integración en consideraciones hermenéuticas más abarcadoras. En el presente contexto, a causa del breve tiempo disponible, no es posible, por desgracia, presentar en detalle el desarrollo de la hermenéutica y de la epistemología de la historia ni la «irrupción del pensamiento histórico»[586] a él vinculada, desde Friedrich Schleiermacher, Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Ludwig Yorck von Wartenburg, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur hasta las teorías filológicas [o mejor, científico-literarias (*literaturwissenschaftlich*)], estructuralistas y analíticas. En especial habría que llamar la atención sobre la teoría de la narratividad, tal como fue propuesta inicialmente por Arthur Coleman Danto[587] y como luego ha sido desarrollada en el mundo de lengua alemana por Hans Michael Baumgartner[588], Reinhart Koselleck[589] y, desde una óptica teológica, por Johann Baptist Metz[590]. Sin pretensión alguna de exhaustividad, permítaseme remitir aquí meramente a dos puntos de vista:

1. La consuntiva importancia del sujeto en el proceso de comprensión histórica. En ello, el principio moderno de la subjetividad no debe confundirse con el subjetivismo en el sentido de una visión particular y partidista de las cosas, condicionada por el emplazamiento y los intereses y adoptada de manera consciente y querida, tal como se encuentra en el entorno de pensadores influido por el marxismo. «Subjetividad» significa más bien que el sujeto es la única vía universal de acceso a la realidad, el único medio de conocimiento objetivo, si bien siempre perspectivista y fragmentario, de lo real. Hasta

qué punto las condiciones subjetivas del conocimiento –o sea, el lugar biográfico del investigador– penetran en el conocimiento objetivo lo puso de manifiesto, de manera suficiente y universalmente reconocida, Albert Schweitzer al hilo del entretanto clásico ejemplo de la investigación de la vida de Jesús[591]. De otro modo tampoco puede explicarse que la biografía de los grandes personajes de la historia de la Iglesia se reescriba y tenga que reescribirse en cada época (basta pensar en las mutaciones experimentadas por la imagen de Lutero).

Esto tiene consecuencias para el problema de la ausencia de presupuestos de la ciencia. Eduard Spranger, uno de los últimos grandes defensores del ideal humboldtiano de universidad, mostró ya en 1929 en una monografía sobre «el sentido de la ausencia de presupuestos en las ciencias del espíritu»[592] que tal ausencia de presupuestos es irrenunciable en el sentido de que el investigador debe controlar sus presupuestos y hacerlos objeto de crítica, pero que las ciencias del espíritu siempre permanecen ligadas al tiempo histórico y a la amplitud y madurez de la personalidad del investigador, así como a las actitudes cosmovisionales básicas de las que brota la comprensión. «La virtud de la ciencia no es la ausencia de presupuestos, sino la autocrítica de sus fundamentos»[593]. Hoy sabemos aún con mayor claridad que toda comprensión se halla inserta en un acontecimiento de comprensión, que los prejuicios, condicionados por la historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] de un acontecimiento pasado, dificultan la comprensión, pero también la posibilitan. Cabe realmente hablar de una rehabilitación de los prejuicios y la tradición en la hermenéutica contemporánea[594]. Un proceso análogo se ha desarrollado también, por lo demás, en las ciencias de la naturaleza. Si aplicamos estas obviedades hermenéuticas al problema de la historia de la Iglesia que estamos examinando, lo que resulta es que una comprensión secularizada de la historia de la Iglesia no tiene menos de prejuicio que una comprensión histórica. Se trata incluso de un prejuicio mucho más peligroso, porque hoy parece muy verosímil y, por tanto, es en gran medida inconsciente e induce menos a la indagación crítica. Wolfhart Pannenberg habla con razón de un «prejuicio contra la realidad del Dios bíblico»[595]. También podría hablarse de un deísmo histórico, que, si de hecho ya solo ve las ideas teológicas influyentes en la historia de la Iglesia como función de intereses personales o políticos y de constelaciones históricas, termina en una tácita asimilación de los argumentos de la crítica moderna de la religión, en la que las ideas religiosas se consideran

representaciones humanas explicables a partir de condiciones antropológicas o sociopolíticas. Tampoco los defensores de una historia de la Iglesia no teológica pueden *de facto* «hacer» historia de la Iglesia sin presupuestos teológicos. Pues, como dice Klaus Schatz, «si en vez de una "conformista" historia de la Iglesia desde la óptica de los "vencedores" se quiere escribir preferentemente "historia de los herejes", también se expone uno, aunque de otro modo, a proyectar categorías actuales al pasado… Máxime dado que los cambios históricos radicales siempre inducen a buscar "profetas y precursores" (Victor Conzemius), que de súbito devienen inmensamente interesantes después de que antaño apenas se les prestara atención. Existe aquí el peligro de una concluyente instrumentalización en beneficio de la tendencia actual». Frente a ello, la comprensión teológica de la historia de la Iglesia tiene al menos la ventaja de que pone nombre a sus supuestos e interpreta la historia de la Iglesia desde sus propios supuestos, mientras que una comprensión secularizada constituye para toda la historia premoderna un lecho de Procusto sin esperanza.

2. La estructura anticipatoria de la historia. Bajo este segundo punto de vista se trata de mostrar que la precomprensión teológica no es algo que se añade de modo meramente extrínseco y puramente subjetivo a la historia, sino algo que resulta de la dialéctica de sujeto y objeto constitutiva de la historia. En el fondo, ya Georg Wilhelm Friedrich Hegel[596], luego de manera expresa el último Wilhelm Dilthey[597] y en la actualidad pensadores tan dispares como Hans-Georg Gadamer[598], Jürgen Habermas[599] y, sobre todo, Wolfhart Pannenberg[600] han mostrado que la mediación de sujeto y objeto, que siempre permanece fragmentaria, solo es posible en el horizonte de un sentido global de la historia, en la anticipación de este. En efecto, la esencia del círculo hermenéutico consiste en que lo concreto individual, que es con lo que tiene que ver la historia, únicamente puede entenderse desde el todo, al igual que, a la inversa, el todo solo puede percibirse desde lo concreto, desde lo individual. Puesto que el todo de la historia solamente se realiza al final de la historia, toda comprensión histórica constituye una anticipación de la totalidad de sentido de la historia[601]. Gadamer habla de una «anticipación de la perfección». Así pues, precisamente en su carácter fragmentario, la historia está atravesada y animada por una pregunta, por una esperanza, más aún, por un rasgo escatológico. En los errores y confusiones de la historia se impone realmente la pregunta por el sentido de esta y por la justicia perfecta.

Por consiguiente, la historia plantea, no solo por un añadido *a posteriori* del historiador, sino desde sí misma, una pregunta que remite a una dimensión en la que el teólogo responde con la profesión de fe en Dios como Señor de la historia. Nótese bien que no hablamos de una respuesta de sentido ni, menos aún, de una prueba de la existencia de Dios a partir de la historia. Antes bien, se trata de la pregunta por el sentido como idea regulativa de la dedicación a la historia o, mejor, de la dedicación a historias que sin excepción remiten, más allá de sí mismas, a la historia. Por eso tampoco se trata del intento de valorar sucesos históricos concretos como acción o juicio divinos, un intento que desbordaría con mucho las posibilidades del historiador, que no es un profeta. Nos referimos al horizonte de interrogación en el que la historia se encuentra por necesidad ya desde siempre, por el cual es movida y al margen del cual no cabe entenderla. Es posible, por supuesto, obviar metodológicamente o dejar abierta esta pregunta, que fundamenta la ciencia histórica, aunque también la trasciende; es decir, se puede hacer una historiografía consciente de sus límites y que deje a los filósofos y teólogos toda pregunta adicional. En este sentido, también la historia de la Iglesia puede ser considerada desde una óptica puramente profana. Pero allí donde esta pregunta se tematiza de forma consciente y además es respondida teológicamente, allí la historia de la Iglesia deviene teología histórica, que es ciencia de la fe no solo según su objeto material, sino también según su objeto formal. Con ello hemos preparado ya la tercera subtesis, la tesis central.

III. Fundamentación teológica

La teología parte de la confesión de que en Jesucristo se ha manifestado de forma escatológico-definitiva el sentido de la historia. La teología entiende a la Iglesia como el signo sacramental de esta salvación, que la historia entera aguarda expectante sin poder realizarla por sí sola. En consonancia con ello, la historia de la Iglesia es maduración de lo que la Iglesia representa de una vez por todas en las cambiantes constelaciones de la historia.

Esta tesis parte de la fundamental afirmación teológica de que Jesucristo es la autocomunicación escatológico-definitiva –por imposible ya de sobrepujar– de Dios a los seres humanos, de que él es la victoria escatológica de la verdad, la justicia y el

amor[602]. Pero esta victoria solamente deviene realidad histórica donde es aceptada en la historia por hombres históricos, es decir, donde Dios encuentra seres humanos que creen y atestiguan públicamente esa fe. La comunidad de fe de la Iglesia es, por tanto, un factor intrínseco de la consumación escatológica de la historia de salvación en Jesucristo. Para la Iglesia de ahí se sigue que ella es, por un lado, la triunfante presencia escatológica de la verdad, el amor y la vida divinas en la historia. Participa del carácter escatológico del acontecimiento Cristo; por eso, nunca puede caer fuera de la verdad de Jesucristo. Es, en lenguaje bíblico, cuerpo de Cristo y obra de Dios en el Espíritu Santo. Por otro lado, la Iglesia porta este tesoro suyo en vasijas de barro. Ella es la presencia del nuevo eón bajo las condiciones del antiguo. Como Iglesia santa, es a la vez Iglesia de pecadores que avanza por las largas y polvorientas sendas de la historia en medio de múltiples tribulaciones interiores y exteriores. En consecuencia, como pone de relieve el último concilio, se trata de «una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino»[603]. El concilio intenta expresar la unidad y la diferencia de ambos elementos con ayuda del concepto de «signo sacramental»[604].

¿Qué se sigue de esta visión dogmática de la Iglesia, aquí muy brevemente apuntada, para la comprensión de la historia de la Iglesia? Me gustaría ofrecer una respuesta negativamente delimitadora y otra positiva, que puede ayudarnos a avanzar.

De lo dicho se sigue en primer lugar que la Iglesia, como cualquier otro sujeto histórico, únicamente puede ser comprendida si se ha entendido y tomado en serio su autocomprensión. Pero la Iglesia no puede entenderse a sí misma más que desde un punto de vista histórico-salvífico. No obstante, la interpretación histórico-salvífica de la historia de la Iglesia que afloró en la década de 1950 siguiendo a Jean Daniélou y otros resulta ambivalente. Es cierta si se refiere al principio y al final y, por ende, a la totalidad de la historia de la Iglesia. Sin embargo, no es lícito utilizarla para interpretar sucesos concretos de la historia de la Iglesia. Pues como presencia sacramental de la salvación escatológica, la historia de la Iglesia no puede ser, a su vez, historia de la salvación, ya que en tal caso se daría un progreso histórico-salvífico intrahistórico con respecto a Jesucristo. Esta fue la razón por la que Tomás de Aquino rechazó de plano las especulaciones de teología de la historia de Joaquín de Fiore. Las califica de *stultissimum* y de *vanitas*, de gran estulticia y vanidad[605]. Eso significa, como ha puesto de relieve Max Seckler: «En la interpretación de sucesos históricos concretos no

se puede alcanzar filosófica ni teológicamente certeza, a no ser que a ese suceso se le dé en la revelación misma una interpretación auténtica»[606]. La historia *post Christum natum* no se puede encajar en un esquema histórico-salvífico en el sentido de la historiosofía. Aquí solo son posibles, en opinión de Tomás de Aquino, conjeturas (*coniecturae*)[607]. A Dios no podemos verle las cartas, ni la mano que lleva en la historia universal ni la que lleva en la historia de la Iglesia.

Esta primera afirmación negativo-delimitadora resultaría equívoca si se quisiera inferir de ella que el objeto de la historia de la Iglesia es solo la historia «secular» de la Iglesia[608]. Eso sería en el fondo una concepción dualista de la Iglesia, una eclesiología de separación análoga a la cristología de separación de los nestorianos. Aquí, el elemento humano y el divino, el mutable y el inmutable, el terreno y el celestial de la Iglesia son puestos en relación de forma cuantitativo-aditiva, pero no de un modo sacramental, en el que lo visible, lo humano y lo terreno de la Iglesia deben entenderse como actualización simbólico-real de lo divino, lo inmutable y lo escatológicamente definitivo. Si se toma en serio tal visión sacramental de la Iglesia, resulta patente que esta no tiene su esencia teológica «junto a», «detrás de» o «por encima de» la historia, sino «en» la historia misma. Entonces, la historia de la Iglesia es su historia esencial, y el objeto de la historia de la Iglesia es la historicidad de la esencia misma de la Iglesia.

Con ello estamos ya en la afirmación positiva, que formulamos siguiendo a Norbert Brox[609] y Klaus Schatz[610]: la historia de la Iglesia, entendida como teología histórica, es teología de la histórica realización esencial de la Iglesia en el seno de las cambiantes épocas y culturas históricas. Así pues, la historia de la Iglesia debe responder a la pregunta: en los acontecimientos de la historia de la Iglesia, ¿qué es concreción histórica del Evangelio y qué debe entenderse como falsificación y recorte del Evangelio? Esta definición de la historia de la Iglesia tiene ciertos puntos de contacto con la que probablemente sea la más importante determinación de la historia de la Iglesia en la teología evangélica contemporánea, a saber, la tesis de Gerhard Ebeling de que la historia de la Iglesia es historia de la exégesis de la Escritura[611]. La tesis de Ebeling parte, sin embargo, de una concepción luterana de la Iglesia, que, al menos en la forma propuesta por él, es incompatible con la católica. Pero si se entiende la exégesis de la Escritura en el sentido abarcador de la concepción católica de tradición, según la cual la tradición no solo acontece en fórmulas teológicas, sino en todo «lo que la Iglesia hace,

en todo lo que ella es y cree»[612], entonces la historia de la Iglesias es la reflexión sobre la presencia del evangelio de la salvación escatológica en Jesucristo en las cambiantes constelaciones de la historia.

Puesto que la historia realiza la esencia de la Iglesia bajo las condiciones de la historia humana, más aún, de la historia caída a consecuencia del pecado, de semejante definición de la historia de la Iglesia no se sigue una instrumentalización apologética (falsamente entendida) de esta. Al contrario, una consideración teológica rectamente entendida de la historia de la Iglesia prohíbe incluso una presentación triunfalista de esa historia. Reta realmente a poner de manifiesto no solo los lados luminosos de la historia de la Iglesia, sino también sus lados sombríos. Una visión teológica, así entendida, de la historia de la Iglesia prohíbe, por último, valorar de forma anacrónica épocas pasadas de la historia de la Iglesia desde el actual punto de vista dogmático en vez de interpretarlas desde la autocomprensión teológica de su tiempo y contribuir así –mediante el recuerdo de posibilidades pasadas de la autocomprensión eclesial de la dogmática y de la Iglesia entera– a la ampliación, enriquecimiento y profundización de su actual autocomprensión, a fin de abrirle de ese modo a la Iglesia nuevas posibilidades de futuro. Así pues, la historia de la Iglesia entendida como teología histórica puede asumir todas las aspiraciones legítimas de una historia de la Iglesia entendida profanamente, sobre todo la relativa autonomía del método histórico-crítico, integrándolas en su abarcadora concepción hermenéutica y teológica global y realizando al mismo tiempo una contribución esencial a la actual historia de la teología y de la Iglesia.

IV. Consecuencias

En este punto, en el que debemos interrumpir la argumentación, es donde empiezan los auténticos problemas, a saber, la pregunta de qué criterios pueden ayudarnos a constatar la continuidad del Evangelio en la discontinuidad de la historia A pesar de los múltiples trabajos previos por parte de los miembros de la Escuela Católica de Tubinga, así como de John Henry Newman, Maurice Blondel, Karl Rahner, Bernhard Welte, Bernard Lonergan y otros, seguimos careciendo de una satisfactoria criteriología para abordarla. Pero en lugar de entrar en este vasto problema de fundamentos, lo que en la práctica requeriría exponer toda la doctrina de los principios dogmáticos, me circunscribiré, para

concluir, a formular tres desiderata prácticos del teólogo sistemático al historiador de la Iglesia.

1. Una relación más estrecha entre historia de la Iglesia e historia de los dogmas

Si la Iglesia es la comunidad de los creyentes, la historia política exterior no puede ser lo esencial en la historia de la Iglesia; el núcleo de esta debe ser más bien la historia de su fe. Esta historia se refleja no solo en la evolución de los dogmas en sentido estricto, sino en toda la historia de la piedad, que a su vez se manifiesta de múltiples maneras: en los testimonios arqueológicos, en el arte, en la religiosidad popular, en la teología, etc. La situación en la que el historiador de la Iglesia deja en la mayoría de los casos más o menos el estudio de la evolución de los dogmas al teólogo dogmático resulta insatisfactoria. Es cierto que en el *Handbuch der Dogmengeschichte*[613], que poco a poco se encamina ya hacia su finalización, disponemos de una obra de consulta en conjunto excelente; pero el hecho de que en ella la historia de los dogmas se diluya en la historia de los distintos dogmas o tratados dogmáticos impide que se llegue a una presentación de la historia misma de los dogmas y de las intenciones que la guían y los cambios radicales que experimenta, como sí que ocurre, por nombrar solo dos ejemplos de la teología evangélica contemporánea, en las *Epochen der Dogmengeschichte* de Bernhard Lohse[614] y en el nuevo *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, dirigido por Carl Andresen[615]. Aquí se abre todavía un amplio campo de colaboración entre teólogos sistemáticos e historiadores de la Iglesia.

2. La importancia de la historia de la misión

Para una historia de la Iglesia que, como la que aquí se tiene en mente, parte del esquema *challenge and response* [desafío y respuesta] (Arnold J. Toynbee) con ocasión de la entrada de la Iglesia y su mensaje en un nuevo espacio sociocultural, la historia de la misión podría ser el mejor paradigma. Justo hoy tiene especial actualidad, puesto que la Iglesia está deviniendo por primera vez en su historia realmente Iglesia universal y se esfuerza, en un difícil proceso, por la inculturación en los pueblos de Asia, África y América Latina. En esta situación de la historia de la Iglesia es un signo de extraño provincianismo académico que en Alemania todavía exista una única cátedra de ciencias

de la misión. A la historia de la Iglesia le corresponde a este respecto una importante función subsidiaria. Además, podría ayudar a que se afronten mejor los cambios radicales y las reorientaciones de nuestra historia actual.

3. Desarrollo del proyecto de una historia ecuménica de la Iglesia

En la obra en tres volúmenes titulada *Historia ecuménica de la Iglesia*[616] se lleva a cabo sin duda un notable comienzo en esta dirección, por desgracia sin una reflexión a fondo sobre la eclesiología, que por necesidad se pone en juego en semejante empresa, y sus implicaciones para la comprensión de la historia de la Iglesia. ¿Qué significa el término «Iglesia» en el sintagma «historia de la Iglesia» cuando no se habla ya de la Iglesia ortodoxa, católico-romana o luterana, sino de la Iglesia en sentido ecuménico? Precisamente el loable y meritorio ejemplo de una historia ecuménica de la Iglesia muestra que esta, se quiera o no, está guiada por una precomprensión teológica de la Iglesia. Ernst Benz ha expuesto una serie de consideraciones en este sentido que deberían ser desarrolladas desde el punto de vista católico[617].

A estos tres desiderata les subyace un deseo común con el que me gustaría concluir estas líneas; a saber, el deseo de que los historiadores de la Iglesia vuelvan a asumir de forma más consciente su lugar dentro de la teología y para el conjunto de la teología. Toda vez que abarca la práctica totalidad de la teología, comenzando por los orígenes bíblicos hasta la realización práctica de la Iglesia actual, pasando por la historia de los dogmas, la historia de la Iglesia tiene al menos el mismo derecho que el resto de disciplinas a hablar en el ámbito global de la teología. Es posible que, si no lo hace, conserve una relativa libertad. Sin embargo, esa libertad es más bien la libertad de los locos [*Narrenfreiheit*, una carta blanca para hacer lo que se desee], porque ya no puede devenir teológica y eclesialmente eficaz. Mi deseo es, por tanto, que la relación entre teólogos sistemáticos e historiadores de la Iglesia vuelva a ser más interesante. En ello, los primeros deberían, ciertamente, procurar que la menesterosidad teórica de los segundos se mantenga dentro de unos límites tolerables, y eso mismo deben intentar los segundos respecto al diletantismo de los primeros. Solo en común podemos resolver los problemas que afloran en la actual historia de la Iglesia.

13.
La libertad como problema filosófico y teológico en la filosofía de Schelling

Es un malentendido generalizado pensar que la filosofía idealista se pierde en una especulación abstracta y ajena el mundo, que aleja al ser humano de sus tareas prácticas inmediatas y huye hacia un mundo trascendente de ideas, que fácilmente puede ser desenmascarado como ficción. Es este uno de los grandes malentendidos creadores de la historia del espíritu, que a través de Kierkegaard, Marx y Nietzsche nos ha abierto nuevas posibilidades de comprensión del mundo. Tomándonos una cierta licencia cabría afirmar: con este malentendido comienza nuestro inmediato presente posidealista. Para él, la confrontación con el idealismo se ha convertido en destino. A primera vista, la ruptura con el idealismo diríase radical y definitiva. La apelación a la idea parece haber sido sustituida por la apelación a la realidad fáctica, concreta, que el ser humano ya no intenta encerrar en un sistema conceptual, sino que se apropia de ella con una libertad que ha alcanzado la mayoría de edad, para lo cual la tecnología pone en sus manos posibilidades antes insospechadas. En una consideración más detenida se evidencia, sin embargo, como uno de los fenómenos más sorprendentes de la historia del espíritu el hecho de que lo que hoy practica la tecnología y determina de raíz la vida diaria de cada uno de nosotros fue pensado ya antes de la revolución tecnológica con una valentía que hoy difícilmente podemos imaginar. Pese a todas las diferencias, una epocal comunidad de destino nos vincula con el pensamiento idealista de comienzos del siglo XIX. La aspiración fundamental de los pensadores idealistas consistía en mediar la libertad del hombre con la realidad extrahumana. La conciliación de la libertad humana y el mundo que Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel trataron de alcanzar por la vía del concepto especulativo acontece hoy en

la tecnología por la vía de la planificación racional y el control técnico de los procesos cosmológicos y antropológicos. Idealismo y posidealismo están unidos por el tema de la libertad. El sueño de la infancia y juventud de entonces se ha hecho realidad en nuestra época en la dura y árida vida diaria del adulto. El malentendido al que nos hemos referido anteriormente no nos impide, sin embargo, comprender de manera adecuada nuestra procedencia intelectual y nuestros problemas específicos. Por eso, en las páginas siguientes se mostrará al hilo de un ejemplo limitado, pero representativo, qué puede aportar la filosofía del idealismo alemán a la problemática actual.

Nuestro tema es el problema de la libertad en la filosofía de Schelling. Nos ocupamos, en primer lugar, de la problemática de la que parte el filósofo de Leonberg. A continuación ofrecemos algunas indicaciones que facilitan la comprensión de la teoría schellinguiana de la libertad y, por último, ensayamos una valoración crítica de este pensamiento con la vista puesta en nuestra problemática.

I. La problemática

Ya en 1795 escribió el joven Schelling: «El comienzo y el final de toda filosofía es la libertad»[618]. Esta formulación la repitió más tarde casi literalmente[619]. En su famoso escrito sobre la libertad de 1809 (las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*) exige que la libertad sea «uno de los puntos rectores y centrales del sistema»[620]. Reclama para la filosofía idealista el honor de haber sido la primera en descubrir el verdadero concepto de libertad[621]. Y, por último, años después caracterizó expresamente su filosofía tardía como «filosofía libre»[622]. La libertad es, por consiguiente, una idea central en la filosofía de Schelling.

Con la temática de la libertad, Schelling sigue con decisión el camino emprendido por Immanuel Kant y Johann Gottlob Fichte. Al igual que ocurre en estos, tampoco en Schelling es posible demostrar la libertad. Se trata más bien del presupuesto y el medio de toda otra demostración filosófica. La filosofía y el pensamiento en general comienzan por un acto de libertad, a través del cual el hombre se desase –o lo que viene a ser lo mismo, abstrae– de la intuición sensible inmediata[623] y se vuelve, recordando, hacia el pasado o, planificando, hacia el futuro[624]. «No podemos en modo alguno abstraer sin

actuar libremente ni, a la inversa, actuar libremente sin abstraer»[625]. Pensamiento y libertad se presuponen mutuamente[626].

La filosofía es en sí un acto de libertad, que tan solo puede demostrarse realizándolo[627]. Para el joven Schelling, la libertad se demuestra por el hecho de que es lo único que posibilita una vida auténticamente humana[628]. El hombre no es una cosa, un objeto. La esencia del hombre es la libertad[629]. Cuando se habla de la libertad, el ser humano mismo está en juego y entonces vale: *Tua res agitur*, «Es tu turno, te toca a ti»[630]. Casi con las mismas palabras que Fichte, afirma Schelling: qué filosofía elijamos «depende de la libertad de espíritu que hayamos alcanzado»[631].

El Schelling posterior se desprendió pronto de este «reduccionismo» existencial. Según él, la filosofía de la libertad ya no se verifica única y exclusivamente en la existencia humana, sino en el conjunto de la realidad. La filosofía deviene ahora un intento de pensar el mundo y la historia desde la libertad. En la medida en que el mundo puede ser entendido desde la libertad, esta se demuestra a sí misma[632]. Sin embargo, tampoco para los idealistas es la libertad humana libertad absoluta sin más. La libertad humana concreta es siempre libertad limitada[633]. Pero en esta libertad limitada y finita se anuncia algo incondicionado y absoluto. Se anuncia en el hecho de que la libertad humana lucha permanentemente con sus propios límites protestando contra ellos y trata de superarlos[634]. Por eso, la libertad absoluta de la que con tanta frecuencia se habla en los textos de la filosofía idealista no es una realidad previamente dada, ni desde el punto de vista filosófico ni desde el teológico. Es una tarea que debe realizarse en la historia[635]. La filosofía está al servicio de esta tarea. Tiene que reflexionar sobre las condiciones de la libertad[636]. Su pregunta reza: ¿cómo puede ser libre el hombre? ¿Cómo puede realizarse históricamente la libertad?

En consecuencia, el problema de la libertad es para Schelling todo lo contrario de un problema meramente teórico-especulativo. El problema de la libertad solo puede resolverse en el terreno de los hechos desarrollando intelectualmente un orden de la libertad y colaborando a su realización práctica. Esta idea de la libertad tuvo para Schelling al principio consecuencias bastante radicales. Es sabido con qué gran entusiasmo los tres amigos de Tubinga –Hegel, Hölderlin y Schelling– recibieron en la estrecha atmósfera del Convictorio Protestante de Tubinga las noticias sobre la Revolución francesa y cómo ellos, al igual que Kant y Fichte, elaboraron todo tipo de

programas para un nuevo orden interior y exterior en Alemania y para un orden internacional de la libertad. En ello, Schelling cuestionó el Estado en nombre de la libertad (en el llamado *Systemfragment*, de 1800). En relación con los primeros escritos de Schelling puede hablarse realmente de una tendencia anarquista y de una animadversión por principio contra el Estado.

Las consecuencias filosófico-teológicas fueron no menos radicales. Siendo aún estudiante en el Convictorio Protestante de Tubinga, el ateísmo deviene para Schelling un postulado necesario de la libertad humana. «Si quieres actuar, debes actuar antes de que exista un Dios objetivo»[637]. «La filosofía que parte de la libertad humana elimina con ello todo absoluto excepto nosotros mismos»[638]. Aquí resuenan temas con los que hoy estamos familiarizados a través sobre todo de Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, etc.

Los paralelismos con algunos planteamientos actuales se hacen aún más patentes si damos un salto de los primeros escritos de Schelling en Tubinga y Jena a su filosofía tardía en Múnich y Berlín. Aquí entramos en una atmósfera del todo distinta. El entusiasmo de los inicios ha cedido sitio a primera vista a un estado de ánimo realmente pesimista. La muerte de Hegel en 1831 y la muerte de Goethe en 1832 significaron el final de toda una época. Karl Marx habló a la sazón de un proceso de descomposición del espíritu absoluto. A los pies de Schelling se sentaban en Berlín como oyentes Søren Kierkegaard, Jakob Burckhardt, Friedrich Engels y Michael Bakunin, entre otros. Todos estos nombres iluminan repentinamente la nueva situación. Es el final de la era de Goethe y el final de la época que había renovado una vez más la concepción antigua del mundo, enriquecida con numerosos elementos cristianos; y es al mismo tiempo el comienzo de nuestra época actual, cuyo centro lo ocupan el ser humano mayor de edad y su libertad creadora.

El Schelling senescente era plenamente consciente de este cambio radical y de sus consecuencias. También se percató de que la libertad abandonada a sí misma carece al principio de toda orientación[639]. Pero sabía asimismo que esta nueva situación representaba tan solo una consecuencia del pensamiento hegeliano y de toda la tradición existente hasta ese momento. Lo que hoy sabemos por Nietzsche y Heidegger lo señaló ya él. El incipiente nihilismo es una consecuencia del pensamiento occidental previo, más aún, del teísmo mismo. En el teísmo, el ser humano ha colocado en Dios todos los

valores mundanos. Con ello ha desvalorizado el mundo y, por así decir, lo ha convertido en una nada[640]. El Dios del teísmo es, como dice Schelling, un *Gott am Ende*[641]. Schelling utiliza deliberadamente una expresión de doble sentido, que significa, por una parte, que Dios aparece solo al final de un camino intelectual como conclusión y, por otra, que ese Dios está en las últimas, que no tiene ya fuerza ni poder sobre el pensamiento y la acción del ser humano. Con ello sugiere ya lo que más tarde Nietzsche plasmó en la fórmula «Dios ha muerto», que en la actualidad es utilizada con frecuencia, a modo de ambiguo eslogan, como síntesis del diagnóstico de nuestra época. En esta nueva situación, la libertad humana no se encuentra amenazada ya por Dios, sino por el nihilismo. El hombre no conoce ya sentido alguno para la vida. Su libertad gira en torno a sí misma. Schelling plantea la famosa pregunta: «¿Por qué existe algo y no más bien nada?». Y afirma: «Si no puedo responder esa pregunta última, todo lo demás se hunde para mí en el abismo de una nada sin fondo»[642].

En comparación con sus primeros escritos, la salida que Schelling indica resulta ciertamente inopinada. Schelling espera una solución a todas estas cuestiones de una «filosofía del cristianismo»[643]. Aquí resuenan motivos que luego se encuentran también, casi a la letra, en Kierkegaard. A pesar de ello, en Schelling, a diferencia de lo que plantea el pensador danés o de lo que había planteado ya Blaise Pascal, no se trata de un salto intelectualmente no mediado a la fe, sino de un camino filosóficamente necesario, el único por el que la libertad puede ser salvada. Con ello, Schelling no regresa sin más a la tradición metafísica. Intenta recorrer un camino completamente nuevo. La filosofía tardía de Schelling no señala hacia el pasado, sino hacia el futuro[644], lo que le diferencia fundamentalmente de Hegel. Este entiende su pensamiento como una recapitulación de la historia que «plasma la época en ideas», como una «teoría de la época», que debe comprender lo que es, no enseñar «cómo debería ser el mundo». Schelling, en cambio, entiende la filosofía también como anticipación y experimento de lo que será[645]. Percibe presagios de una nueva creación[646]. Eso tiene su fundamento sobre todo en su comprensión de la libertad. Para él, la libertad no es solo, como para Hegel, «estar en sí mismo, fidelidad a sí mismo» [*Bei-sich-selbst-Sein*] del ser humano, sino indiferencia, posibilidad de ser otro o distinto, de poder comenzar de nuevo, éxtasis, autorrenuncia[647]. «Lo que necesita el hombre no es ser puesto en sí, sino fuera de sí»[648]. Esta visión de la libertad

fundamenta la esperanza en el futuro, con la que el último Schelling llega hasta nuestro presente quizá en mayor medida que Hegel. Él mismo intentó ya dar el paso del idealismo al posidealismo.

Con este enfoque en su filosofía tardía, Schelling terminó siendo durante mucho tiempo un pensador solitario. Tras el inicial entusiasmo, muchos de sus oyentes berlineses se alejaron de él. Schelling apenas encontró ya eco. A consecuencia de ello permaneció largo tiempo a la sombra de su antiguo amigo y luego adversario Hegel. Solo fue considerado como transición de Fichte a Hegel. De este modo, la historiografía filosófica hizo suya, sin embargo, la forma de presentar las cosas del propio Hegel. Esa historiografía entendió a Hegel como recapitulación y conclusión del pensamiento precedente. Solo algunas recientes investigaciones francesas y alemanas han liberado a la filosofía tardía de Schelling de este constreñimiento, descubriendo que aquí hay un pensamiento que ensaya una solución de los problemas por entero autónoma y anticipa así muchos de los planteamientos actuales. Eso es razón suficiente para, en una segunda parte, presentar de forma concreta algunas ideas de Schelling sobre el problema de la libertad.

II. Para comprender la teoría de la libertad de Schelling

Resulta muy difícil presentar la teoría schellinguiana de la libertad. Ello no obedece solo a la dificultad de la materia, sino también a que el pensamiento de Schelling atravesó diversas épocas o fases que no se pueden reducir sin más a un denominador común. Precisamente en la teoría de la libertad cabe constatar cambios nada desdeñables. Por eso se ha caracterizado con frecuencia a Schelling como el Prometeo del idealismo alemán. Ahora bien, todas las investigaciones recientes, aunque por lo demás lleguen a resultados muy diferentes, han mostrado que, junto a esta enorme movilidad intelectual y apertura de pensamiento, en Schelling hay una inequívoca constancia de determinados motivos y planteamientos. La filosofía schellinguiana no es sin más una multiplicidad de proyectos dispares. Antes al contrario, justo su filosofía tardía se caracteriza por el hecho de que retoma puntos de partida y problemas antiguos[649], para resolverlos de manera sin duda nueva. Por eso está metodológicamente justificado, dado el breve tiempo de que

disponemos, circunscribirnos a un par de motivos centrales de la filosofía tardía de Schelling. Tres son los puntos que deben ser mencionados.

1. La pregunta por la libertad como problema histórico

Para Schelling, la pregunta por la libertad es un problema que viene dado con la tradición occidental. Más en concreto, en su opinión, como en la de Hegel, la libertad apareció en el mundo con el cristianismo. Mientras todas las demás religiones estaban convencidas de la necesidad del destino, el cristianismo trajo la libertad respecto de la *anánkē* y respecto de la ciega necesidad del destino[650]. Anunció al Dios que actúa libremente en la historia y que llama al ser humano a la libertad. Sin embargo, el cristianismo, según Schelling, volvió a convertirse en una fuente de esclavitud, en un ciego poder exterior[651]. El cristianismo que ha existido hasta ahora debe ser, pues, superado históricamente una vez más[652]. Un paso hacia tal superación y hacia la religión libre exigida por Schelling lo constituye la filosofía moderna de Descartes en adelante[653]. Esta se entiende a sí misma como la ciencia que, por antonomasia, comienza desde el principio, como una ciencia libre que se autofundamenta con independencia de toda autoridad previamente dada[654]. La tradición cristiana llega aquí plenamente a sí misma. Por eso, una filosofía de la libertad puede entenderse como filosofía del cristianismo.

La especulación filosófica no se mueve aquí en un espacio abstracto; su tarea no es otra que reflexionar sobre lo que ha devenido históricamente. Es repetición libre, por así decir, reconstrucción intelectualmente libre, comprensión apropiadora de la tradición[655]. Ello diferencia a Schelling y a todo el idealismo de la metafísica clásica. El punto de partida del pensamiento histórico no es la naturaleza, sino la historia. También la filosofía de la naturaleza de Schelling intenta pensar la naturaleza como proceso histórico. Así pues, la realidad no es entendida estática, sino dinámicamente. Para la conciencia de libertad del idealismo, partir de la naturaleza habría significado sumisión a una autoridad extraña[656]. En la historia, en cambio, el ser humano ha reconfigurado mediante su libertad creadora la realidad natural previamente dada. Desde esta realidad histórica ya sale, pues, a su encuentro la libertad. Así y todo, una concepción histórica de la libertad también significa que la libertad no es dada desde la

historia simplemente como don [*Gabe*], sino a la vez también como tarea [*Aufgabe*], que pide ser realizada históricamente. Eso nos lleva al segundo punto.

2. La pregunta filosófica por la libertad como problema práctico-político

La libertad que nos encontramos históricamente es siempre libertad limitada. Por eso, el problema de la libertad nunca puede ser resuelto sin más por la vía de la comprensión intelectual de la tradición –o sea, de la anámnesis–, sino que solo puede serlo a través de una anticipación creadora, esto es, adelantando con el pensamiento las posibilidades y condiciones futuras de la libertad[657]. A uno le vienen de algún modo a la cabeza las famosas tesis de Karl Marx sobre Ludwig Feuerbach cuando lee en Schelling: «En el idealismo hay algo transformador del mundo, y sus efectos se extenderán más allá de las tareas inmediatas de la filosofía»[658]. La filosofía deviene aquí filosofía práctica, más aún, política. En este contexto, «político» no debe entenderse, por supuesto, en el sentido hoy habitual, sino en el sentido originario derivado de la polis antigua. Como es sabido, ya para Aristóteles la libertad era un concepto político de tales características. La libertad existe solamente en el marco de la polis, en la comunidad de las personas libres.

Schelling y Hegel retoman esta comprensión originaria de lo político. Según Schelling, la libertad del individuo solamente es posible si es suscitada por la libertad de otro. La libertad «surge» tan solo en el encuentro interpersonal[659]. Únicamente en el encuentro con otra libertad experimenta el ser humano su propia libertad[660]. Con ello Schelling anticipa ya motivos de la filosofía dialógica. Pero los sobrepuja enseguida, porque también el encuentro interpersonal presupone un espacio de libertad dentro de la sociedad. El orden estatal liberal es una condición previa de la libertad del individuo concreto[661]. De este modo, Schelling se posiciona inequívocamente en contra de la concepción de Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau, según la cual el Estado tiene su origen en un acuerdo libre. El Estado no es un producto de la libertad, sino la condición primigenia y el supuesto de la libertad individual. Schelling llega incluso a afirmar que tan solo gracias al Estado es el individuo moralmente libre y persona. «Únicamente en el Estado encuentra y alcanza [el individuo] la libertad verdadera»[662]. Es evidente que con ello Schelling supera las tendencias antiestatalistas de sus escritos de juventud. De ahí que a menudo se le hayan atribuido tendencias conservadoras o incluso restauracionistas al último Schelling. Sin embargo, no debe olvidarse que el

Estado burgués-liberal que el filósofo de Leonberg tenía ante sí en 1830 se diferencia considerablemente del despotismo principesco de 1795. Pero tampoco se debe pasar por alto la posterior crítica al Estado a la sazón existente. Para Schelling, el Estado no era el fin de los seres humanos y su libertad, sino solo medio y condición de la libertad[663]. A su juicio, el Estado no es más que base y punto de tránsito, el espacio necesario para la superior libertad del ser humano. En virtud de la independencia de su mentalidad libre, el ciudadano del Estado debe estar interiormente más allá del Estado; de lo contrario, el Estado se convierte en tiranía[664].

Pero también esta libertad superior en el Estado y más allá del Estado debe estar a su vez, según Schelling, institucionalmente asegurada; y la forma idónea de hacerlo es mediante una institución independiente del Estado. A juicio de Schelling, esto acontece a través del cristianismo. Con ello tropezamos de nuevo con la raíz religiosa y cristiana de la teoría schellinguiana de la libertad. En el Estado antiguo, y también en el platónico, la religión y el derecho forman una unidad intrínseca. Solo el cristianismo separa religión y Estado. Con ello ha privado al Estado de su carácter numinoso. El Estado ya no es una realidad última de carácter sacral, sustraída a toda crítica. El cristianismo independiente del Estado representa, por así decir, un correctivo profético del Estado y constituye una garantía de la libertad[665]. De este modo, Schelling se posiciona en contra tanto de la concepción teocrática del Estado, que en el fondo representa un anacronismo precristiano, como de las modernas utopías estatales y sociales, que quieren volver a hacer del Estado una realidad última. Ambas visiones «suponen un cielo sobre la tierra». «Si se desea un Estado perfecto en este mundo, al final se termina en el entusiasmo (apocalíptico)»[666].

Todas estas afirmaciones muestran que Schelling no debe ser asociado con ninguno de los partidos de la época y que él, en lo que escribe sobre este tema, en modo alguno tenía en mente las circunstancias concretas de la época. Habla de un Estado y de una Iglesia que a la sazón no existían del modo en que él las describe. Su filosofía no es una restauracionista ideología del Estado entonces existente, sino un programa para una posible configuración del Estado y de sus relaciones con la Iglesia. Según tal programa, ambas instituciones deben servir, cada cual según su manera específica, a la superior libertad humana. Esto nos lleva a un tercer y último punto de la teoría schellinguiana de la libertad.

3. La libertad como problema filosófico-teológico en sentido más estricto

El ser humano alcanza la libertad interior primero a través de la ley moral, así como a través de la mística, el arte y la ciencia. Sin embargo, nada de esto basta en último término. Lejos de fundamentar la libertad, la ponen en peligro. En estas realidades, el ser humano se somete a leyes y reglas universales. Pero todo lo universal e impersonal contradice la libertad. El sometimiento a la ley no permite que se llegue a la «alegría de la existencia»[667].

Aquí Schelling no puede constatar inicialmente sino una profunda escisión en el ser humano. Todo lo que debería fundamentar la libertad vuelve de inmediato a restringirla[668]. En cuanto el ser humano quiere atrapar su libertad, la objetiviza. Prometeo se convierte así en símbolo del hombre que sufre a consecuencia de su libertad. Prometeo hizo uso de su libertad y, en castigo por ello, fue encadenado a la «rígida roca de la necesidad». Así pues, Prometeo sufre y expía por todos nosotros[669]. En último término, la libertad solo puede ser satisfecha por otra libertad; y la persona, solo por otra persona[670]. Únicamente una libertad absoluta, que rija en el conjunto de la realidad, podría ser condición de la libertad humana. Solo un Dios personal y libre, que sea Señor libre de todo el ser, podría fundamentar de manera definitiva la libertad del hombre[671]. Pero inicialmente la filosofía solo puede comprender la noción de un Dios personal en la idea. No está en condiciones de demostrar su realidad[672]. De este modo, la filosofía schellinguiana termina en una profunda aporía. Como dice el propio Schelling, no es más que filosofía negativa. La libertad que pretende fundamentarse a sí misma fracasa. Solo contra este fracaso protesta la libertad humana. Así, la filosofía positiva[673] retoma lo que hasta ahora solo ha aflorado como posibilidad e idea y establece la libertad como supuesto primigenio del pensamiento filosófico. Se atreve a pensar el experimento, el mundo desde la libertad de Dios. La razón, por así decir, debe renunciar a sí misma, para, cabalmente de ese modo, ganarse a sí misma. La razón y la libertad del ser humano solamente pueden fundamentarse en un acto de fe, mediante un salto de la libertad. De este modo cree Schelling poder y deber llevar a cabo dentro de la filosofía el tránsito del saber a la fe. En virtud de ello, la filosofía deviene, por así decir, experimento de la libertad, tentativa apasionada de pensar la libertad. Es un único acto de fe en la libertad[674].

Este salto de la libertad debe acreditarse luego intelectualmente en el transcurso posterior de la filosofía en confrontación con la realidad de la historia. Pero puesto que la historia no ha llegado aún a su final, esta demostración histórica nunca puede darse intrahistóricamente por concluida[675]. Eso comporta el final del sistema idealista de la voluntad. La libertad tan solo puede fundarse en un acto de fe y en un acto de esperanza anticipadora.

Con esta concepción, Schelling se inserta en la tradición del pensamiento neoplatónico, en la que la razón se funda en un acto de «éxtasis». Alude además a la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. Mayor afinidad aún guardan sus ideas con Blaise Pascal y Johann Georg Hamann. Vuelven a encontrarse, en parte casi literalmente, en las *Migajas filosóficas* de Søren Kierkegaard. Sin embargo, en último término solo se les hace justicia entendiéndolas como un intento de elevar al pensamiento la dialéctica bíblica de ley y Evangelio. El propio Schelling remite con frecuencia a este contexto del problema[676]. Cita por extenso la Carta a los Romanos del apóstol Pablo[677]. Con ello da expresión al hecho de que el pensamiento juridicista, es decir, el pensamiento que quiere fundamentarse autónomamente conduce en último término a la aporía, más aún, a la desesperación. El hombre no encuentra certeza más que en el acto de fe en el evangelio de la libertad, que nos ha sido regalado a través de Jesucristo.

En la filosofía tardía de Schelling tenemos ante nosotros, pues, nada menos que el último ambicioso intento de una mediación entre fe y saber. Esta tentativa manifiesta una conciencia considerablemente más aguda del problema que la que Hegel ensayó en la misma dirección, porque tiene más en cuenta el salto que hay que pegar para pasar de un ámbito a otro. Se trata de un salto que pide ser dado en libertad, pero también de un salto que tiene que ser necesariamente dado, a fin de que la libertad pueda fundamentarse. Libertad y necesidad son aquí una vez más idénticas desde una perspectiva auténticamente idealista.

En este punto afloran, como es natural, las preguntas críticas, de las que aún tendremos que ocuparnos en una tercera parte. Como teólogo, me circunscribo al aspecto filosófico-teológico del problema.

III. La historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] de la filosofía tardía de

Schelling

La filosofía tardía de Schelling ha sido objeto de valoraciones muy diferentes. Las dos interpretaciones más importantes, la de Horst Fuhrman y la de Walter Schulz, llegan a resultados diametralmente opuestos. Según Fuhrman, Schelling regresó al final a una filosofía teísta renovando la metafísica aristotélica. A juicio de Schulz, en cambio, Schelling debe ser contado entre los grandes pensadores posidealistas: Kierkegaard, Marx, Nietzsche y Heidegger. Según Schulz, en ellos la razón autónoma experimenta su propia impotencia, su no deducible facticidad. A tenor de esta interpretación, la filosofía de Schelling es por completo «finitista».

Estas divergentes interpretaciones no son más que un espejo de la ambigüedad intrínseca del pensamiento schellinguiano, así como de todo el idealismo. La grandeza de Schelling consiste en que se percató de los límites del idealismo y acometió el intento de trascenderlos. Partiendo de la idea de la libertad de Dios y del ser humano trata se superar la necesidad intrínseca del sistema idealista. Gracias a ello es capaz de hacer también a la fe cristiana bastante mayor justicia que la que pudo hacerle Hegel. Pero en la realización concreta de su programa Schelling se queda atascado de nuevo en el idealismo. En último término, también para él libertad y necesidad son idénticas. Entre la libertad divina y la libertad humana se establece una relación intelectualmente necesaria. Eso significa que ni la libertad del hombre ni, menos aún, la de Dios son salvaguardadas. Pues si se quiere que la libertad humana siga siendo libertad y la fe fe, entonces la libertad no se puede interpretar en función de la fe con una necesidad evidente para el pensamiento. Y menos aún se puede hacer sin más de la libertad divina un medio para la libertad humana. Si la libertad divina se convierte en medio para la libertad humana, entonces la subjetividad humana vuelve a girar al final alrededor de sí misma. El supuesto teísmo de Schelling se revela de nuevo, en último término, como ateísmo y nihilismo, justo aquello que Schelling quería superar. Pero si tanto la libertad humana como la divina son funcionalizadas e instrumentalizadas, entonces la libertad está perdida.

Podemos sintetizar nuestra crítica en la siguiente fórmula: en Schelling a la filosofía se le exige teológicamente en exceso y la teología se corrompe filosóficamente. Con ello, el último gran intento de mediación entre filosofía y teología fracasa. En el futuro

toda síntesis de características semejantes está condenada a fracasar. Justamente para salvaguardar la libertad, no se debe buscar una síntesis que englobe fe y saber.

¿Permanece abierta entonces la salida de los posidealistas, en especial la de Kierkegaard, de separar radicalmente a Dios del ser humano, a la fe del saber, a la teología de la filosofía, como con frecuencia se ha hecho siguiendo a Kierkegaard? Solo que Schelling y Hegel han mostrado claramente que las consecuencias de esta salida no son menos funestas que las del camino que ellos mismos transitaron. La solución de Kierkegaard, consistente en separar radicalmente a Dios del hombre, bien desplaza a Dios a un mundo ultraterreno, o bien lo encierra en la intimidad de la subjetividad humana. Con ello, la fe deviene ajena al mundo y el mundo se torna impío. En esta situación vale, como Hegel reconoció sagazmente, la frase: «Dios ha muerto». El Dios que es visto solo en contraposición al mundo es un Dios finito. Está limitado por el mundo y, a resultas de ello, ya no es el Infinito. Por su parte, el mundo sin Dios es el mundo del ser humano y su libertad. Como tal lo celebró con entusiasmo Nietzsche: «Han muerto todos los dioses; que viva ahora el superhombre». El ser humano puede organizar y configurar el mundo conforme a sus propios fines. Pero Nietzsche y, en mayor medida aún, Heidegger han llamado la atención también sobre las amenazas que en esta nueva situación se ciernen sobre la humanidad. Puede llevar a una instrumentalización y funcionalización del hombre. La libertad solo resulta posible allí donde el fin del ser humano se encuentra en la ausencia de fines.

Vemos cómo el idealismo y el posidealismo van a parar a idéntica aporía. Ni uno ni otro hacen justicia, en último término, al problema de la libertad. Ambos plantean soluciones extremas. De cara a la actual situación posidealista, eso significa que hemos de asimilar críticamente en nuestro pensamiento enfoques y aspiraciones del idealismo. Para concluir, intentamos señalar con brevedad esta positiva contribución de Schelling:

1. Schelling y todos los idealistas tratan de ver la libertad –también podríamos decir: al hombre– de modo concreto. Intentan comprender la libertad en sus concretas referencias sociales e históricas y mostrar las condiciones concretas de la libertad. Para ellos, la libertad no es una realidad abstracta; antes al contrario, únicamente resulta posible en la libre interacción de las diferentes libertades. La mera apelación a la libertad resulta vacía y hueca. Aquí radican a buen seguro las debilidades de Kierkegaard y el existencialismo, así como las virtudes de la recepción marxiana de Hegel. A la filosofía

y a la teología se les exige hoy en especial medida un pensamiento así de concreto y una responsabilidad así de concreta. Forma parte precisamente de la esencia de la fe cristiana interesarse menos por lo universal abstracto que por lo concreto, por el ser humano concreto. La verdad cristiana está vinculada por esencia con la actividad, con la praxis (cf. Jn 3,21).

En este punto se halla también el enfoque para superar el pensamiento idealista. Aquí, los idealistas no pensaron hasta el final y con la suficiente coherencia algunos planteamientos inherentes a su angosto sistema[678]. Pues si la libertad de uno se funda en la libertad del otro y en la libertad de todos los demás, entonces queda fundamentada en última instancia en algo que ya no puede ser fundamentado a su vez. En efecto, la libertad del otro es, por esencia, no calculable ni sistematizable; es un don que no se puede forzar. La voluntad de sistema del idealismo no podía sino fracasar aquí. Esto nos conduce a un segundo punto.

2. La reflexión sobre las condiciones de la libertad concreta lleva a Schelling consecuentemente a los límites de la reflexión y la mediación intelectual. Frente al intento de Hegel de elevar todo a concepto, Schelling renueva de manera genial el socrático saber del no saber. Se percata de que el hombre no puede alcanzar su propia libertad. *L'homme passe infiniment l'homme*, «El hombre sobrepasa infinitamente al hombre», afirma Pascal. El ser humano es inalcanzable y trascendente para sí mismo. Del desvelamiento de la verdad forma parte también la ocultación. Lo uno no es posible sin lo otro[679]. Por eso afirma Schelling en contra de Hegel que «la frase: "Dios es por naturaleza, o sea, necesariamente un ser que se autorrevela (*ens manifestativum sui*)", es concisa [*kurz*], pero no precisa [*bündig*]»[680]. Como es sabido, justo en este punto ensaya asimismo Heidegger una superación del idealismo hegeliano.

Esta *docta ignorantia* mantiene abierto el espacio para la dimensión de la trascendencia y el misterio. La remisión al misterio no es para Schelling una huida a una oscuridad mística en la que «todos los gatos son pardos», sino la apertura del espacio necesario de franqueza, que es el único que posibilita la libertad y la verdad. Solo viviendo en último término en lo abierto, en lo carente de finalidad y en lo «no firmemente establecido» puede el hombre resistirse de forma eficaz a que su persona sea instrumentalizada y funcionalizada. La remisión al misterio tampoco comporta una lista de prohibiciones para los esfuerzos humanos de conocimiento ni para los denuedos en

pro de un orden del mundo más adecuado y liberal. Eso tan solo sería el caso si lo infinito se concibiera como lo meramente contrapuesto a lo finito, o sea, como un mal infinito en el sentido de Hegel. Pero con ello se haría de él una realidad finita situada junto a –o en lugar de– otra realidad finita. Se produciría entonces una ideologización que, en vez de fundamentar la libertad humana, la suprime, un peligro que el teísmo habitual, ciertamente, no siempre ha logrado eludir.

Este punto de vista –a saber, que el misterio es espacio y fundamento posibilitador– nos lleva a una tercera y última consideración.

3. La unidad de revelación y ocultamiento en el acontecimiento de la libertad significa que la libertad solo puede aparecer históricamente. La libertad acaece siempre de modo no deducible. Schelling habla del «rayo de la libertad»[681]. También cabría hablar de un «relampagueo», de una «manifestación», como hace Bloch. La libertad remite por anticipado a algo oculto, abierto, no amortizado. Alberga en sí una promesa. En ella el hombre se revela como *homo viator* (Gabriel Marcel). Es libertad para la esperanza y esperanza para la libertad. Esta esperanza, que se basa en la libertad y que posibilita la libertad, no puede realizarse históricamente, porque una realización definitiva de esta esperanza no podría sino acabar con toda libertad. Un paraíso en la tierra sería el infierno del aburrimiento. Con ello entra en consideración la fe como una razonable posibilidad del ser humano. Digo deliberadamente «razonable posibilidad», no –como Schelling– presupuesto que por necesidad ha de ser reconocido. En efecto, como una y otra vez acentúa Schelling contra la teología ilustrada y contra la teología vulgar (hasta hoy), la fe cristiana no se refiere a enunciados doctrinales, sino a la historia, en la que Dios actúa libremente y de manera no deducible, poniendo de manifiesto su libertad y prometiendo libertad al ser humano[682]. Schelling interpreta el nombre bíblico de Dios, Yahvé, y lo traduce como: «Dios, el que será»[683]. Para él, Dios es el Dios de la libertad y la esperanza.

Con esta fundamentación de la libertad y la esperanza humanas en la libertad de Dios, Schelling, tras una larga lucha, no solo ha superado de raíz el idealismo desde dentro y positivamente, sino que también ha proporcionado, frente a la teología tradicional, nuevas categorías que nos permiten repensar la realidad de la fe en el horizonte de la libertad. La teología tradicional se mueve en las categorías de naturaleza y sustancia. Piensa a Dios como *ens perfectissimum*, *actus purus*, *esse subsistens*, etc.

Con ello corre peligro de ser entendida como cuestionamiento de la libertad humana y de convertir a Dios, en su inmutabilidad, en prisionero de su propio ser. No sin razón acentúa Schelling que el *actus purus*, en su inmovilidad carente de vida, es en el fondo idéntico a la pura nada[684]. Por eso intenta pensar a Dios como la potencia (*potentia*) de libertad absoluta, como el Dios «que será»[685], que tiene futuro y puede hacer historia, como el Dios que no solo es final, sino también libre comienzo[686]. Esta libertad se revela en la ocultación, en la autoenajenación de la cruz. Por consiguiente, lejos de excluir la libertad humana, la posibilita. Desde ahí Schelling puede entender de modo nuevo la redención, la gracia y la salvación.

Sería interesante demostrar ahora en detalle cuánto se aproxima Schelling con esta concepción a la originaria concepción bíblica de Dios y de la redención. Originariamente, la redención es entendida, en efecto, como liberación, por ejemplo, como liberación de la esclavitud en Egipto. También sería interesante mostrar qué responsabilidades concretas sobre la libertad se derivan de lo dicho para la teología y las Iglesias. Aquí debemos renunciar a desarrollar este punto de vista. Y tendremos que contentarnos con haber indicado al menos las perspectivas que en este terreno podrían abrírsele a una teología renovada. Ya para concluir, lo único que nos queda es señalar una vez más qué relevancia podrían tener en la actualidad una filosofía y una teología de la libertad semejantes. Tras la muerte de Hegel, el mundo intelectual y político se desmoronó en nombre de la libertad. Kierkegaard y Marx demediaron, por así decir, la libertad, escindiéndola en una libertad individual y una libertad social. Schelling es un pensador que aún está ahí después de esta ruptura e intenta una vez más pensar ambas dimensiones juntas, porque toda sistematización unilateral no puede por menos de conducir a la falta de libertad, a la esclavitud. Justamente porque él en modo alguno aisló el problema de la libertad de sus contextos concretos de tipo social, histórico y teológico, justamente por eso Schelling no fue un pensador abstracto, sino un pensador muy concreto. No es él quien piensa de manera en gran medida abstracta, sino nosotros, porque hemos perdido la mirada al todo concreto. Este todo no es un sistema rígido, sino una interacción en libertad que históricamente nunca puede ser consumada y que vive más bien de la confianza y la esperanza en la libertad y que, por eso, debe correr también el riesgo de la libertad.

Aunque la ejecución concreta de tales planteamientos por su parte resulte insatisfactoria, Schelling nos sitúa ante una tarea que hoy es más acuciante que entonces. Él es el testigo de una esperanza en la única e indivisible libertad humana.

14.
Asentimiento para pensar.
Sobre la imprescindibilidad de la metafísica para el asunto de la teología

---

I. Un tema antiguo, retomado

Quien se atreva a plantear de nuevo a debate el tema: «Teología y metafísica», debe contar con oposición. Ya Georg Wilhelm Friedrich Hegel inició su sarcástico ensayo «¿Quién piensa abstractamente?», con el comentario de que «metafísica» es una palabra «de la que todo el mundo, en mayor o menor medida, huye como de un apestado». «*Sauve qui peut!*», «¡Sálvese quien pueda!», se le oye decir a Hegel[687].

En la actualidad, las objeciones contra la metafísica no están menos extendidas en la teología que en amplios ámbitos de la filosofía. Jürgen Habermas ha expuesto de nuevo recientemente, frente a las incipientes tendencias a la renovación del pensamiento metafísico[688], todos los argumentos a favor de un pensamiento posmetafísico. A su juicio, «el regreso a la metafísica, al que se exhorta sin cesar, tiene el defecto de lo meramente reaccionario»[689]. En el público en general está arraigado el pertinaz prejuicio de que Immanuel Kant es el definitivo «triturador de la metafísica», por lo que toda filosofía que con posterioridad aparezca blandiendo la pretensión de metafísica debe ser tenida de antemano como una acrítica recaída en posiciones precríticas. ¡Como si Kant mismo no hubiera escrito los *Prolegómenos a toda metafísica futura* y la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*! Lo que Kant rechaza es una metafísica acrítica, dogmática que no reflexione sobre sus propios presupuestos. Pero Kant no sería el importante filósofo que, se quiera o no, es, si no se hubiese percatado de la proclividad natural a la metafísica, de suerte que «ha habido siempre en todos los hombres… algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo»[690].

«Metafísica» es, en un sentido general y por completo abierto a sus distintas plasmaciones, filosofía primera. Es sabiduría y ciencia de los principios primeros y, por ende, más generales. Según Aristóteles, a la metafísica no le interesan determinadas realidades o ámbitos de realidad, sino el ente en cuanto ente o, si se quiere, el ser del ente[691]. O formulado de otra manera, la metafísica se ocupa de los presupuestos últimos, o sea, de lo que siempre debe ser dado por supuesto para que lo que es pueda ser. Una vez que ha planteado esta pregunta, la razón puede reemplazar sin cesar una determinada metafísica por otra, real o supuestamente mejor, pero la pregunta como tal ya no puede retirarla.

Poder y deber preguntar sobre lo primero y lo último, sobre el Uno y el todo, constituye la grandeza y la miseria, la dignidad y la carga de la razón humana. Dejar de plantear esta pregunta equivaldría a abdicar de la razón. Así, también el positivismo y el materialismo son metafísica, aunque mala, muy mala metafísica. Pues la afirmación de que tan solo existe lo que puede corroborarse positivamente no es susceptible de corroboración positiva.

Esto primero o último a lo que nos referimos no puede demostrarse. Si se quisiera intentarlo, habría que fundamentarlo en algo todavía anterior o superior, lo que o bien sería contradictorio en sí, o bien llevaría a un *regressus in infinitum*, que a su vez estaría necesitado de fundamentación. De ahí que no quepa sino demostrar el carácter intrínsecamente contradictorio de la tesis del final de la metafísica. En este sentido vale lo que Tomás de Aquino afirma de la metafísica: *Disputat contra negantem sua principia*, «Discute con quien niega sus principios»[692].

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la teología? ¿Qué relación existe entre Atenas y Jerusalén, entre la academia y la Iglesia? Así se interroga ya Tertuliano, y luego añade: «Nuestra doctrina procede del salón columnario de Salomón, quien enseñó que al Señor hay que buscarlo en la inocencia del propio corazón»[693]. Desde la teología liberal de finales del siglo XIX y, redobladamente, desde el surgimiento de la teología dialéctica de Karl Barth en la primera mitad de nuestro siglo, contra la metafísica se disparan en la teología, por así decir, baterías enteras de objeciones, de suerte que el teólogo que se ocupa de ella parece quedar de antemano en evidencia como científico. En lo que sigue me circunscribo a la problemática en la teología católica actual. En una primera parte de las consideraciones menciono tres de las más importantes objeciones.

La objeción más habitual, para la que al fin y al cabo es posible apelar a la autoridad de Blaise Pascal, reza: la fe cristiana no tiene por objeto el Dios de los filósofos, sino el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob[694]. Este es un Dios de la historia, por lo que debe ser pensado con la categoría del «acontecimiento» –aquello que en la palabra y en los hechos irrumpe, por así decir, perpendicularmente en el mundo–, no con las categorías de un «ser» y una «esencia» intemporales. La esencia, así reza esta objeción, es «lo que es desde siempre», mientras que Dios es «el siempre nuevo», «el venidero». De ahí que la forma hebrea y la forma griega de pensamiento sean contrapuestas a menudo y se critique como helenización del cristianismo toda la tradición teológica, desde los primeros padres de la Iglesia y los grandes concilios de la Iglesia antigua. La fórmula del concilio de Nicea, vinculante para todas las Iglesias, a saber, que Jesucristo es, como Hijo de Dios, *homooúsios*, «connatural» con el Padre, constituye, desde esta perspectiva, el pecado original de la historia de la Iglesia y de la teología. Con ella, el Evangelio se convirtió de buena nueva en doctrina recta, en ortodoxia.

Sin embargo, hace tiempo que estas tópicas contraposiciones se han revelado insostenibles. Ya la tradición veterotestamentaria conoce, junto a los libros históricos, la tradición sapiencial. Esta está estrechamente entrelazada, a pesar de todas las diferencias, que no deben pasarse por alto, con la tradición sapiencial paleo-oriental. No por casualidad Gerhard von Rad, quien había puesto de relieve como ningún otro estudioso el carácter histórico de la tradición veterotestamentaria, escribió al final de su carrera el libro *La sabiduría en Israel*[695], llamando la atención con ello sobre esta segunda línea de tradición veterotestamentaria. Se encuentra también en el Nuevo Testamento, y además en estratos muy tempranos de la formación de la confesión de fe cristológica. Así como el protojudaísmo entendió el monte Sion o la ley como sede y morada de la sabiduría entre las naciones (cf. Eclo 24,7ss), el Nuevo Testamento proclama a Jesucristo como aquel en quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento (cf. Col 2,3).

Así y todo, la Biblia no asumió acríticamente la doctrina sapiencial común al Antiguo Oriente. De modo análogo, más tarde la historia de los dogmas y de la teología reconfiguró de manera crítica y creadora la metafísica helenista. La distinción entre *phýsis* e *hypóstasis*, por ejemplo, y sobre todo el concepto de «persona» no venían dados por la filosofía helenística en la forma en que al final se adoptaron. La nueva

terminología es resultado de una reflexión sobre la nueva realidad surgida con Jesús. Y terminó llevando a una nueva forma de metafísica.

El encuentro crítico y creador entre la Biblia y la metafísica helenista, que se convirtió en la base de toda la cultura europea, no se produjo solo a consecuencia de la constelación de problemas de la época. Se fundó en la necesidad intrínseca del «asunto» mismo. A la Biblia no le interesa una historia cualquiera; antes bien, se trata de la historia que eleva la pretensión de ser la historia de Dios con los seres humanos. Con ello se eleva una pretensión que trasciende por principio a la dimensión de lo dado fácticamente y en último término escapa a los métodos competentes para lo estudiable desde una perspectiva histórico-crítica. Por ser la realidad que todo lo determina y todo lo trasciende, Dios no es un hecho constatable de forma positivista. Es cierto que su palabra se da a conocer en y a través de la palabra humana; en esto, a los métodos histórico-críticos les asiste perdurablemente la razón. Pero la palabra de Dios no es sin más una palabra entre otras palabras.

Si se desea que esta pretensión sea humanamente comprensible y no se quede en una afirmación en último término arbitraria, o sea, si la teología quiere dar razón de aquello a lo que razonablemente se refiere cuando habla de Dios y de palabra de Dios, entonces no tiene más remedio que entrar en contacto con el pensamiento metafísico, que reflexiona sobre la realidad omnímoda, sobre el ser en cuanto tal. Si la teología desaprovecha este encuentro, su discurso queda expuesto –analizado por la psicología– a la sospecha de proyección y –analizado sociológicamente– a la sospecha de ideología, o bien se condena a sí mismo a aislarse por completo del resto de la realidad y a no tener comunicación con esta. Pero mediante tal particularismo, elegido por la propia teología, esta en realidad renunciaría a –y traicionaría– la pretensión de universalidad de la idea de Dios, a pesar de que asegura conservarla en su «pureza». En tal caso, el cristianismo se convertiría en una secta.

En este punto enlaza una segunda objeción. La corriente teológica que la defiende quiere, de modo en verdad enfático, dar públicamente –y eso significa: políticamente– razón de la esperanza que albergamos (cf. 1 Pe 3,15). Pero no quiere hacerlo en el sentido de una teoría metafísica, sino en la praxis. Pues, según se afirma, la verdad cristiana pide ser llevada a la práctica (cf. Jn 3,21) y tiene que atestiguarse en público y ante el mundo entero (cf. Jn 18,19s). Así, la teología, como discurso que da razón de

Dios, no debe llevarse a cabo retomando el tema de la metafísica, sino abordando por fin el problema moderno de la relación entre la teoría y la praxis.

La legítima aspiración de este enfoque salta a la vista. La revelación bíblica es, como ha mostrado Hans Urs von Balthasar, teo-dramática; y la teo-praxis exige el seguimiento práctico. Formulándolo de manera un tanto informal: si examinamos los *lógia* de Jesús, enseguida llegamos a la conclusión de que Jesús habló mucho de la praxis del seguimiento, pero descuidó censurablemente la razón teórica. Además, si se entiende «praxis» en su originario sentido greco-filosófico como praxis comunicativa de la libertad, este intento, en caso de que sea desarrollado adecuadamente, permite volver a enlazar con la filosofía moderna de la libertad.

Sin embargo, como reconocen los propios representantes de la teología política, la praxis del seguimiento es muy distinta de una mera ética. En efecto, el seguimiento presupone a aquel al que se sigue. Presupone que, con anterioridad a todo hacer nuestro, en Jesucristo se nos ha abierto ya un nuevo camino. Así, el dicho sobre la realización de la verdad se enmarca en un contexto en el que se habla de la revelación y el conocimiento de la verdad en Jesucristo. Según el cuarto evangelio, «la verdad os hará libres» (Jn 8,23). Así pues, en el seguimiento bíblico el ser precede al hacer. El indicativo precede al imperativo. Cualquier otra cosa sería una ética del rendimiento y el mérito [*Leistungsethik*] inhumana, porque plantea una exigencia excesiva al hombre, todo lo contrario del Evangelio como mensaje de gracia. Por eso, de la praxis cristiana forma parte también la doxología, la alabanza de Dios por lo que ha hecho y por lo que es posible en virtud de su acción.

Por lo demás, una evocación de la praxis al margen de la teoría portaría en sí el estigma de lo violento y lo irracional. Tendría que aguantar el reproche de ser renuente a la ilustración. Tal insurrección emocional no solo contra la Ilustración moderna, sino contra el logos de la entera tradición occidental, está hoy en curso bajo la égida de la posmodernidad. Esto nos lleva a una tercera objeción, que en la actualidad encuentra amplia resonancia entre el público culto. Sintetiza el extendido resentimiento contra la razón en la sencilla fórmula de que el cristianismo no es una doctrina. Mediante el desarrollo unilateral del elemento doctrinal y racional, la Iglesia y la teología habrían perdido, según este planteamiento, el contacto con el mundo simbólico del inconsciente

y de la conciencia profunda, por lo que ya no estarían en condiciones de llegar a las personas en su necesidad existencial.

Ninguna persona razonable querrá negar la *particula veri* de esta crítica. Podría ser muy útil si no se absolutizara a sí misma en muchas de sus afirmaciones. Pues la tesis de que el cristianismo no es una doctrina obvia que, a pesar de que Jesús no enseñaba como los escribas de su época, el tratamiento que más se utiliza para él en los evangelios es «rabí», maestro. Esta tesis no sabe qué hacer con el doble hecho de que Jesús envió a sus discípulos a enseñar (cf. Mt 28,20) y de que doctrina y maestros desempeñaban un papel importante en las primitivas comunidades cristianas (cf. Rom 12,7; 1 Cor 12,28: Ef 4,11). Se le escapa asimismo el sentido del mandamiento principal de Jesús, que no solo exhorta a amar a Dios con todo el corazón, lo que ciertamente debemos hacer. Se dice de manera expresa que también hay que amarlo con toda la mente [*diánoia*] y con toda la inteligencia [*sýnesis*] (cf. Mt 12,30.33). 1 Pedro exhorta, por eso, a dar a todos los hombres *apología* de la esperanza, lo que no significa sino exponer el *lógos* de la fe –o sea, su razón y sentido– y glorificar a Dios en un *logikḕ latreía*, un culto razonable (cf. Rom 12,1).

También la razón es un don divino, y no el menor. Según muestra la historia de las religiones, un irracionalismo reticente a la ilustración puede resultar no menos intolerante y totalitario que el racionalismo. En la historia del cristianismo, del irracionalismo han surgido, a buen seguro, al menos tantas herejías como de la fuente del racionalismo. Pensando en esta experiencia histórica, Johann Adam Möhler, a mi juicio el representante más importante de la Escuela Católica de Tubinga y a quien yo personalmente debo impulsos muy decisivos, extrae la siguiente conclusión: «De ahí que incluso sea muy poco inteligente considerar, en aras de la fe y de la vida piadosa, el afán de saber en la fe con ojos recelosos; tan poco inteligente como cuando alguien, con objeto de promover el saber, mira por encima del hombro al quehacer piadoso [*das fromme Thun*] (no al quehacer diligente [*das fromm Thun*])»[696].

Precisamente porque la fe reclama a la persona en su integridad –esto es, en el conjunto de su existencia–, también la requiere en su razón. Aún más, porque la razón plantea la pregunta por el Uno y el todo, por lo primero y lo último, la fe en Dios como la realidad que todo lo envuelve y todo lo trasciende requiere a la persona en su razón incluso de una forma muy especial. La razón y la fe, si ambas se entienden

correctamente a sí mismas, no pueden ser, por su esencia más íntima, indiferentes la una a la otra. Por eso nunca pueden dejarse en paz la una a la otra y dividirse amigablemente la realidad, a la manera de los buenos burgueses, en un mundo de los días laborales y un mundo dominical. Ambas son, por esencia, universales; y si se entienden a sí mismas como es debido, solo pueden existir en permanente confrontación de la una con la otra o también contra la otra, pero nunca inconexas e indiferentes la una para la otra en una mera yuxtaposición.

Así pues, para la teología, al menos para la teología católica, el planteamiento metafísico es fundamental. No es ciertamente el suelo nutricio del que la teología extrae su fuerza y su alimento. Al fin y al cabo, eso solo puede serlo la buena nueva de los hechos salvíficos de Dios, en una palabra, el Evangelio de Jesucristo. Pero la metafísica es, por así decir, la única atmósfera en la que la teología puede respirar, porque ella es la única que abre la pregunta por el Uno y el todo, una pregunta a la que puede responderse con Dios. Esta atmósfera no es intercambiable por una nueva mezcla de teoría social y epistemología, por muy útil que esta pueda resultarle a la teología en otro lugar, si no se quiere que se produzcan disneas y asfixias. Puesto que solo ella abre la pregunta por el Uno y el todo, la razón es, en último término, la única que está en condiciones de hacer de intérprete de Dios y de darle a la fe una forma humanamente entendible y responsable, intelectualmente honesta, digna de Dios y del hombre.

II. Retrospectiva histórica

Con la tesis que acabamos de desplegar no se apuesta por una determinada plasmación de la metafísica –por ejemplo, la tomista–, ni tampoco queda dicho cómo debe determinarse hoy en detalle esta relación. A la respuesta a esta pregunta debe acercarnos ahora, en una segunda parte de nuestras reflexiones, una retrospectiva histórica.

La primera gran confrontación entre lo que más tarde se designaría como metafísica y la teología tuvo lugar ya en el siglo V a.C. En aquel entonces con los sofistas estalló por primera vez un conflicto entre la religión transmitida y la razón críticamente consciente de sí misma. Los sofistas eran gente muy viajada, a la que las obviedades heredadas se les habían vuelto problemáticas. Se percataron de hasta qué punto las personas lo juzgan todo según sus criterios y lo determinan todo según sus propios

intereses. Así, distinguieron entre lo que las cosas son por naturaleza (*phýsei*) y aquello en lo que se han convertido por disposición humana (*thései*), por convenciones sociales e históricas, Según los sofistas, lo verdadero no es la realidad objetiva en sí, sino nuestras opiniones subjetivas sobre la realidad[697]. De ello tampoco se excluye a la religión transmitida, una consecuencia lógica que ya Jenófanes de Colofón plasmó en la fórmula de que los seres humanos conciben a sus dioses según la imagen que tienen de sí mismos[698]. Sócrates, Platón y Aristóteles repararon en los problemas de este pensamiento ilustrado. Pues si no existen más que opiniones e intereses subjetivos, pero no una verdad que una a todos y sea vinculante para todos, ya no puede darse sino una lucha de intereses y prevalecer el derecho del más fuerte, con lo cual se ve amenazada la pervivencia de la comunidad (*pólis*). Platón y Aristóteles también sabían ciertamente que, una vez que se ha despertado la razón crítica, ya no se puede regresar a la ingenuidad precrítica. Hay que admitir las preguntas críticas y salir a su paso con ayuda de una crítica de la crítica. De ahí que intentaran salvar el propósito de la religión de un modo nuevo, esto es, críticamente mediado.

Eso aconteció, por ejemplo, en el famoso pasaje del libro segundo de la *República* (*Politeía* en griego) en el que Platón se confronta con los teólogos, que, para él, son los poetas creadores de mitos[699]. Platón recelaba profundamente de los teólogos. En modo alguno critica que hablen de Dios o de lo divino. Lo que critica es cómo lo hacen. Les reprocha sobre todo que atribuyan a los dioses en parte malas cualidades y les imputen toda clase de actos violentos y mentiras. Por eso establece tipos, criterios de la teología. Entre ellos se cuenta que de lo divino solamente se digan cosas buenas. Para Platón, lo divino se identifica en último término con la idea del bien. Este es el supuesto último, ya no fundamentable, de todo pensamiento (*anypótheton*). En cuanto supuesto necesario del pensamiento, precede a todo pensamiento. Así, la idea del bien remite en el pensamiento más allá del pensamiento hacia algo inmemorial. Solo en un acto de éxtasis puede la razón reconocerlo con asombro[700]. La filosofía neoplatónica radicalizó esta idea. Según el neoplatonismo, lo divino no puede ser no pensado. Pero el supuesto de toda comprensión no puede ser, a su vez, comprendido. Así, lo divino tiene que ser pensado por necesidad y, formulándolo de modo paradójico, pensado como no pensable a la vez que adorado en silencio.

Esta llamada teología negativa (apofática) del neoplatonismo fue un bienvenido punto de partida para los primitivos pensadores cristianos. Abrió el espacio que luego pudo ser llenado positivamente con el mensaje cristiano de la revelación divina. En efecto, la fe cristiana no habla de un absoluto o un Bien sin rostro, de un Uno o Super-uno abstracto. No solamente quiere purificar la teología mítica y política y, una vez purificada, confirmarla. La trasciende y sobrepuja hablando de Dios como el misterio de la libertad personal, del amor que hace donación de sí. Pero ya pronto, y de forma del todo expresa en el *De civitate Dei* de Agustín, se hizo patente que en especial la filosofía platónica se aproximaba en muchos aspectos a la fe cristiana en Dios y podía servir a esta tanto de punto de partida como de ayuda interpretativa[701].

Mucho más tarde, Anselmo de Canterbury, el padre de la escolástica medieval, llevó consecuentemente hasta el fin la argumentación neoplatónica. Para él, Dios es aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado (*id quo maius cogitari nequit*)[702] y, al mismo tiempo, mayor que todo lo que pueda ser pensado (*maius quo cogitari possit*)[703]. Del conocimiento de Dios vale, por eso: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*. Le compete, pues, explicar de modo racional que Dios es suprarracional y, por ende, incomprensible[704]. O formulado con otras palabras: el misterio de lo divino debe ser pensado racionalmente como misterio, si no se quiere que el pensamiento racional devenga él mismo irracional.

Con tales consideraciones filosóficas y teológicas se intentaba en la antigüedad y el Medievo justificar racionalmente la tradición como tal. Así, por ejemplo, las pruebas de la existencia de Dios eran para Tomás de Aquino no el intento de un ascenso racional hacia un Dios anteriormente desconocido, sino la mayor aproximación racional posible al Dios ya siempre conocido por la fe. La teología se entendía a sí misma como remembranza de la tradición religiosa. Con ello cumplía al mismo tiempo una función política. Reflexionaba sobre aquello que une a todos y es vinculante para todos. Una comunidad sin semejante fundación última común, una comunidad sobre una base atea era absolutamente inconcebible, y lo siguió siendo hasta mediados del siglo XIX. Por eso, interpretando 2 Tes 3,16: *Ipse autem Dominus pacis det vobis pacem sempiternam*, «El mismo Señor de la paz os conceda siempre la paz», Tomás puede afirmar que Dios es un Dios de la paz, porque es aquello que resulta más común a todos. A los hombres

les une aquello *quod est commune inter eos, et hoc est maxime Deus*, «que es común entre ellos, y esto es, por encima de todo, Dios»[705].

En principio, esta opinión se mantuvo asimismo en la segunda fase de la confrontación entre teología y razón, en la Ilustración del siglo XVIII. La Ilustración moderna fue ciertamente crítica con la Iglesia y con la revelación, pero todo lo contrario de arreligiosa o antiteológica por principio. Todos los ilustrados estaban convencidos de la existencia e inteligibilidad de Dios. Nunca antes ni después se formularon tantas pruebas de la existencia de Dios como a comienzos de la Ilustración. También para la Ilustración cumplía la idea de Dios una importante función teo-política. Le servía para fundamentar la fraternidad de todos los hombres y, por ende, la tolerancia. No menos importante era para la fundamentación de los derechos humanos universales.

No obstante, la posición de la religión históricamente transmitida se transformó de raíz en la Ilustración moderna. En la tradición teológica, la teología racional había tenido la función de demostrar que la idea recibida de Dios era pensable, más aún, necesaria para el pensamiento; o dicho de otra forma, la función de presentar esta idea ante el foro de la razón como intelectualmente responsable. La razón era un órgano perceptor y se entendió como la facultad de escuchar (*potentia oboedientialis*) al misterio de Dios. En la Modernidad, la razón devino, desde Descartes en adelante, en punto de partida autónomo y norma de todo conocimiento. La función críticamente interpretadora de la razón se convirtió en una función críticamente normativa. Ahora, las pretensiones de autoridad de la fe transmitida debían someterse a la norma de lo universalmente racional, esto es, a la norma de lo que puede comprenderse con la razón humana. Característico de esta aspiración es el título del famoso escrito de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Mientras que la teología precedente se preocupaba por la racionalidad de la fe misma, ahora surgió un racionalismo para el que ya solo lo racionalmente comprensible tenía valor. El papel auxiliar de la razón había mutado en una pretensión de dominio.

Detrás de esta aspiración había motivos muy respetables. Desde el nominalismo tardomedieval, las pretensiones teológicas se habían tornado autoritarias. Fueron entendidas como expresión de una voluntad divina que apenas podía distinguirse de la arbitrariedad. Sin embargo, la fe en un Dios así de arbitrario contradice la dignidad del hombre. En este sentido, la Ilustración moderna fue también una sublevación de la

dignidad humana contra semejantes pretensiones de absolutez. A ello se suma que, desde la escisión eclesial del siglo XVI, se contraponían diferentes pretensiones teológicas. El conflicto entre las Iglesias llevo a la sociedad de aquel entonces, a causa de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, al borde de la ruina. En aras de la supervivencia y de la paz, hubo que esforzarse por encontrar una nueva base común. No se encontró ya en la religión, sino en la razón común a todos los seres humanos. Se declaró la religión asunto privado y solo se reconocía como públicamente vinculante lo comprensible a la razón.

Sin embargo, la emancipación de la idea de Dios respecto de las ligaduras de la historia y las religiones históricas no podía permanecer a largo plazo sin consecuencias. La razón dejada a sí misma no fue capaz de cumplir la tarea de fundamentación última que le asignó la Ilustración. Ya Kant se percató de los límites de la razón pura. Es verdad que la idea de Dios todavía era para él una idea necesaria[706], pero cuestionó con énfasis la contundencia racional de las pruebas de la existencia de Dios[707]. De ello ya nunca volvieron a recuperarse del todo dichas pruebas. En la actualidad son más una ayuda para creyentes inseguros que un argumento convincente para no creyentes. Así, ya en Kant la Ilustración descubrió los límites de lo que pueden aportar y reflexionó sobre ellos.

De este modo quedaba preparada la tercera fase de la confrontación entre la fe y la razón crítica. Tras las exageraciones especulativas del idealismo alemán, en la filosofía posidealista la razón se resignó, más aún, desesperó en creciente medida de la posibilidad de conocer una realidad absoluta o criterios valorativos absolutos y universalmente vinculantes. Aquí, Friedrich Nietzsche pensó en el fondo la Modernidad de manera consecuente hasta el final. En adelante, la filosofía se circunscribió a menudo a lo positivamente constatable y a lo prácticamente factible, o sea, al ámbito en el que Dios *a priori* no puede aparecer. Cierto es que el materialismo y el positivismo vulgares están filosóficamente superados desde hace tiempo. A juicio de muchos, el «proceso de descomposición del espíritu absoluto» al que se refirió Karl Marx[708] es, sin embargo, irreversible. Dios ha dejado de ser un tema; seguir discutiendo al respecto resulta inútil. Por eso, el lugar del combativo ateísmo decimonónico lo han ocupado hoy en gran medida el agnosticismo y el indiferentismo. Combatir la fe en Dios ha devenido, como

salta a la vista, absurdo. Con ello, parece que la confrontación entre fe y saber se ha decidido de una vez por todas a favor de la fe.

Así y todo, esta tercera fase se caracteriza simultáneamente por destruir sus propios supuestos. Pues la crítica ilustrada de la religión del siglo XVIII partía de criterios absolutos. Constituían incluso la base de su crítica. Allí donde estos criterios han desaparecido o no pueden ser fundamentados ya en un absoluto, allí la Ilustración se autoanula. Entonces, la razón no es capaz ya de fundamentar racionalmente su propia racionalidad y termina dudando de sí. Ahora se reconoce a sí misma física, económica, sociológica y culturalmente condicionada, y de algunos otros modos más. Su pretensión de incondicionalidad se transforma en un relativismo y –con especial radicalidad en Nietzsche– en un nihilismo en el que ya no existe ningún arriba ni abajo y en el que el ser humano se ve privado de toda orientación y todo sostén[709]. «¿Adónde se ha ido Dios?», pregunta el hombre loco de Nietzsche. «¿Adónde se ha ido el hombre?», deberíamos añadir nosotros a esta pregunta en nuestro tiempo. Pues ¿es casualidad que hoy se proclame también con frecuencia la eliminación de la llamada dignidad humana paleoeuropea?

«Junto con la confianza de la fe en sí misma –escribe Leszek Kolakowski– se quebró también la confianza de la increencia en sí misma… La ausencia de Dios se convirtió en la herida siempre abierta del espíritu europeo… El colapso del cristianismo, esperado con alegría por la Ilustración, ha demostrado ser, en la medida en que ha tenido lugar, casi simultáneamente el colapso de la Ilustración»[710]. Esto se tradujo en una constelación de pensamiento invertida respecto de la situación de partida de la crítica ilustrada de la razón. Hermann Lübbe la ha plasmado en una fórmula que suena casi paradójica, a saber, que la religión se cuenta hoy entre las «condiciones de pervivencia» de la Ilustración[711]. Así las cosas, a continuación debemos preguntarnos, en la tercera parte de nuestras reflexiones, por la relación actualmente existente entre la fe en Dios y la razón crítica, entre la teología y la metafísica.

III. La actual constelación de problemas

La teología afrontó valientemente el reto planteado por la primera y la segunda ilustración. Ya los padres de la Iglesia se apropiaron de modo crítico y creativo de la

teología racional de Platón y Aristóteles. De la síntesis de la filosofía griega y el mensaje de la Biblia surgieron la teología occidental y la cultura europea en su conjunto. Tampoco frente a la Ilustración del siglo XVIII se condujo la teología de modo únicamente crítico. Cuando se convocó el concilio Vaticano I, para llevar a cabo contra la Ilustración y el liberalismo lo mismo que el concilio de Trento había llevado a cabo en el siglo XVI contra los reformadores, la asamblea conciliar no se pronunció solo contra el racionalismo, sino que también condenó los movimientos contrarios extremos, o sea, el fideísmo y el tradicionalismo, que pretendían fundamentar la fe en Dios única y exclusivamente en la intuición y la autoridad. El concilio hizo suya con ello la legítima aspiración de la Ilustración moderna. Defendió la razonabilidad de la fe y definió, invocando a Pablo (cf. Rom 1,19ss), la posibilidad del conocimiento natural de Dios[712]. El concilio afirmó además que entre fe y razón no puede darse oposición por principio; más aún, sostuvo que con ayuda de la razón es posible un cierto entendimiento de los misterios de la fe[713].

El concilio Vaticano II se encontró, frente a la actual tercera fase de ilustración, en una situación nueva y considerablemente más difícil. Dado el ateísmo masivo, el concilio no pudo partir ya de un conocimiento natural de Dios ni de una idea natural de Dios reconocidos por todos. Es cierto que afirmó que el hombre está constitutivamente referido a Dios, confirmando así la enseñanza del concilio Vaticano I[714]. Pero no se limitó a esta aseveración fundamental y hasta cierto punto abstracta. Sabía que, en el terreno de lo concreto, la idea de Dios que le es dada al ser humano en sí puede perfectamente quedar sepultada y que eso es también lo que en gran medida ocurre en la actualidad. Por eso, el concilio se sitúa coherentemente sobre el suelo de la fe histórica en la revelación, a fin de exponer que esta es la única respuesta plena y definitiva a la pregunta del hombre por su propio ser. El concilio afirma que en Jesucristo se hace por fin patente de una vez por todas qué es el ser humano y a qué está llamado[715]. Esta vocación del hombre no le es extraña a la esencia humana accesible a la razón; antes al contrario, ella es la que lleva la esencia humana a su realización plena[716].

El camino de la reflexión teológica que nos señala el último concilio no consiste, según esto, en partir de abstractas pruebas de la existencia de Dios, sino de la concreta realidad histórica de la fe en la revelación, para luego poner de manifiesto su posibilidad intrínseca y su inteligibilidad específica, o sea, para demostrar que la fe en la revelación

constituye la respuesta plena y definitiva a la pregunta del ser humano. Con ello, el concilio renueva el programa del adagio *fides quaerens intellectum*, «la fe en busca de intelección», llevando a cabo al mismo tiempo una aproximación a ciertos planteamientos presentes en la teología protestante contemporánea.

Semejante reflexión sobre la inteligibilidad intrínseca de la fe cristiana en Dios y sobre su capacidad de interpretar adecuadamente la realidad converge con una idea fundamental de la filosofía posidealista. Ya el último Schelling volvió a enlazar con el neoplatonismo, para radicalizar una vez más su posición[717]. Cobró fuerza determinante la idea de que la razón humana remite radicalmente más allá de sí misma. No puede fundamentarse ni darse cumplimiento por sí sola. En su indeducible facticidad se halla remitida por completo a la historia y a las respuestas de sentido que encuentra en la historia y desde la historia. No puede partir ya deductivamente de una subjetividad o racionalidad segura de sí misma. Más bien debe apropiarse, reconstruyéndolas, las formas de la razón histórica y lingüísticamente dadas de antemano. Por eso, Jürgen Habermas habla de la transición –o del cambio de paradigma– de la filosofía moderna de la conciencia a la actual filosofía del lenguaje.

Con todo, la pregunta es si este pragmático punto de partida resulta suficiente. La existencia del hombre es, sin duda, finita, contingente y condicionada de múltiples maneras. Pero en la contingente existencia humana se manifiesta a la vez una incondicionada dignidad y una incondicionada pretensión de reconocimiento. Esta no es deducible de las condiciones finitas contingentes ni puede tampoco cumplirse en las circunstancias dadas. Eso es lo que constituye la paradójica situación fundamental del ser humano. Está condicionado profundamente y en todo, pero al mismo tiempo está por entero incondicionado. A fin de que esta paradójica situación del hombre no caiga en el absurdo, o sea, a fin de que la esperanza humana no resulte engañosa y sea posible una condición humana llena de sentido, colmada y exitosa, es necesario que en la historia salga a nuestro encuentro una libertad perfecta, en absoluto condicionada, y se adueñe libremente del hombre, se vuelva a él, se le comunique.

La libertad solo puede ser colmada por otra libertad o, más exactamente, solo puede llegar a su cumplimiento a través de una libertad incondicionada y perfecta, que desde el amor acepte y afirme al hombre. Únicamente la revelación de semejante libertad hará justicia a la paradoja y a la dialéctica intrínseca de la existencia humana. Tan solo el

Dios de la revelación puede colmar la grandeza de la dignidad humana y el anhelo del corazón humano sin necesidad de minimizar o negar la miseria del hombre. Así, la fe en Dios puede reconocer la miseria humana sin tener que desesperar por ello de nuestra grandeza.

La fe en Dios tiene, por tanto, su propia racionalidad. No puede ser probada abstractamente desde fuera. A nadie se le puede demostrar la fe. La libertad no es deducible. Pero la fe se revela verdadera en tanto en cuanto se revela como una luz bajo la cual el ser humano y el mundo resultan por primera vez enteramente comprensibles. *Credo ut intelligam*, «Creo para entender», dijeron Agustín y Anselmo de Canterbury[718]. La fe es, por consiguiente, todo lo contrario de una señal de stop para el pensamiento. Es una invitación a pensar, asentimiento para pensar. Cabe decir asimismo que quien cree –lejos de ver menos– ve más y, por eso, puede confiar en que será capaz de responder de ese plus en el medio del pensamiento. En consonancia con ello, la escolástica, siguiendo a Agustín, define la fe como *cum assensione cogitare*, como pensamiento en virtud de una decisión. Podría decirse igualmente: como pensamiento decidido, enérgico, como asentimiento para pensar[719].

Mientras dure la historia, Dios siempre será controvertido. Si las cosas fueran de otro modo, él no sería ya el Dios oculto ni tampoco la fe sería un acto libre del ser humano. En consecuencia, la teología debe reunir incesantemente valentía para la confrontación histórica. En esta, la teología parte animosa de la confianza de que será capaz de mostrar, en contra de cualesquiera objeciones, que la fe da una respuesta coherente en sí, no sobrepujable y última a la pregunta que el ser humano no solo tiene, sino que más bien él mismo es. Y por eso preguntará si otros conocen una respuesta más abarcadora, más profunda, más convincente, o si acaso no resulta que el misterio que Dios mismo constituye la única respuesta apropiada al misterio que el hombre es.

IV. La actualidad del modelo tomasiano

¿Qué se sigue de lo dicho? A buen seguro, una nueva confirmación de la tesis de que teología y metafísica se hallan esencialmente referidas la una a la otra. Sin la metafísica, la teología deviene muda e incapaz de comunicación; por su parte, la metafísica, sin la teología, se queda en último término sin fundamento y se diluye. Pero, como también se

ha hecho patente, la relación exacta entre ambas puede configurarse históricamente de manera en extremo variada. Los sistemas de sumisión de una a otra parecen pasados de moda. Hoy no se puede fundamentar la sumisión de la metafísica a la teología, como era el caso, por ejemplo, en la tradición agustiniana medieval, ni tampoco puede ser la filosofía criterio y norma de la teología, como pretendían algunas poderosas tendencias de la Ilustración. Únicamente puede tratarse de una unidad en la diferencia. En este sentido, ya Jacques Maritain, en el libro *Humanisme intégral* (1936), eclesialmente muy influyente, manifestó que había llegado la hora del modelo tomista. Pues, a diferencia del agustinismo, ya Tomás de Aquino, en la cima de la Edad Media, trató de pensar la relativa autonomía de la filosofía. A la sazón, Tomás no logró imponerse con tal modelo de colaboración. En la actualidad, el tipo de solución que él propone parece ser de nuevo actual. Sin duda, la situación intelectual del siglo XIII no puede repetirse a finales del siglo XX. Tomás vivió justo al comienzo de un desarrollo que él supo una vez más integrar teológicamente. De ahí que no conociera ninguna razón autónoma en el sentido moderno. Nosotros, en cambio, tenemos que vérnoslas con las consecuencias de la emancipación de la filosofía respecto de la teología y con el aislamiento *motu proprio* de la teología respecto de la filosofía moderna. Así pues, nos encontramos en cierto modo en el extremo opuesto del desarrollo inaugurado por Tomás. Debemos intentar de una manera nueva y, por así decir, desde el otro extremo lo que él persiguió sin poder realizarlo plenamente.

De ahí que la situación actual no comporte únicamente colapso; ofrece asimismo oportunidades. El proceso moderno de emancipación fue un proceso de diferenciación que remitió tanto a la filosofía como a la teología a lo específico de cada una de ellas con mayor claridad que antes. Así como la secularización liberó a las Iglesias de mucho lastre histórico y las obligó de modo saludable a reflexionar sobre sus propias raíces y fuerzas espirituales, así también la autonomía con la que la teología debe desplegar hoy el *lógos toû theoû* tiene un lado eminentemente positivo. Induce, incluso fuerza a la teología a desplegar con mayor claridad que hasta ahora las implicaciones ontológicas de la revelación de Dios bíblicamente atestiguada, para acreditarla luego en diálogo con el pensamiento actual.

Johannes Evangelist von Kuhn, el representante de la decimonónica Escuela Católica de Tubinga con mayor fuerza especulativa, fue quien anticipó más claramente

qué era lo que estaba en juego en ello. Según él, el misterio indeterminadamente universal y en el fondo aún abierto al que el pensamiento termina remitiendo experimenta a través de la revelación su concreta determinación última. «La idea concreta» en que el pensamiento se reencuentra a sí mismo ya consumado «es el Dios que se revela temporalmente en Cristo, su Hijo eterno»[720]. En él, el fundamento último de todo lo real, que al principio permanece abierto, se manifiesta como la liberadora y esperanzadora realidad personal del amor que hace donación de sí con esplendidez. «Dios es amor»: con estas palabras sintetiza el Nuevo Testamento la totalidad de su mensaje (cf. 1 Jn 4,8.16).

Si se despliegan las implicaciones ontológicas de esta afirmación, entonces, según la teología actual, tanto católica como protestante, resulta una metafísica del amor, lo cual significa: una ontología relacional. Esta piensa una unidad en la que los interlocutores no se absorben mutuamente, en la que más bien cada cual es liberado a su verdadero y realizado ser propio y específico. La mayor unidad posible significa aquí al mismo tiempo el ser más propio posible; la autorrealización no acontece sino como entrega de sí.

Tal unidad en la diversidad tiene consecuencias de largo alcance también para la relación de metafísica y teología. Une a ambas y, justo así, las libera en su respectiva autonomía plena. Consiguientemente, por muy grande que sea la diferencia histórica entre él y nosotros y por difícil que resulte repristinar su pensamiento desde una perspectiva neoescolástica, Tomás puede inspirarnos. No en vano, el concilio Vaticano II obliga a los teólogos a tener a Tomás como maestro[721].

En la actual situación eclesial, en la que modelos integristas de pensamiento y acción intentan con éxito volver a extenderse, esto es todo lo contrario de una tesis restauracionista. Tomás es, como si dijéramos, el antídoto eclesial y conciliarmente sancionado contra las tentaciones integristas, pero también representa el compromiso con una catolicidad rectamente entendida, que, lejos de perder su identidad en una falsa piedad mundana, la acredita en abierta confrontación con las corrientes intelectuales de la época. La valentía intelectual con la que el Aquinate se resistió a entregar la fe ya al fundamentalismo fanático o al positivismo indolente, por una parte, ya al racionalismo trivial o al sociologismo ideologizado, por otra, y optó por pensar la fe como fe y el misterio como misterio, más aún, por entender la fe realmente como inspiración, aliento,

asentimiento y liberación para pensar, esa valentía intelectual sigue siendo un referente para la teología en la actualidad.

Esta herencia nos compromete en aras de Dios y en aras de la fe. Pero también nos compromete en aras del ser humano. Hoy resulta necesario conservar el contenido normativo del humanismo moderno y preservarlo al mismo tiempo –mediante la nueva recepción del problema de Dios, con el que está familiarizada la tradición metafísica– de su autodestrucción, para así salvarlo con vistas al tercer milenio. Y es necesario ante todo mostrar la fuerza explicadora de realidad, iluminadora, liberadora y reconciliadora de la fe cristiana en Dios. Pues solo allí donde Dios es pensado como Dios, solo allí está el pensamiento a salvo de caer en ideológicos dioses sucedáneos o en el pozo sin fondo del nihilismo. Así pues, hoy, al final de la Modernidad y en plena crisis de esta, podría estar expedito el camino para un nuevo humanismo de impronta cristiana que una la tradición bíblica con el mejor legado de la metafísica antigua y sus transformaciones modernas en una nueva síntesis. Hasta ahora no hemos podido más que intuir los contornos exteriores de semejante catolicidad nueva y abierta. Para alcanzar esta meta, habrá que recorrer un camino largo y pedregoso, que pondrá a prueba por igual nuestra fe y el vigor de nuestro pensamiento.

Una teología así de abierta, entendida como asentimiento –fundado en la fe misma– para pensar, es asunto tanto de la teología académica como, de otro modo, de la teología, del hablar de Dios, que se ha encargado como una de sus funciones más nobles al ministerio eclesial, especialmente al ministerio episcopal. Hoy me despido de la teología académica. No obstante, me gustaría seguir siendo teólogo; mejor dicho, debo seguir siéndolo. Y así, esta despedida se convertirá, eso espero, en un nuevo camino en común, a lo largo del cual demos conjuntamente razón de la esperanza que albergamos en nosotros y que le debemos al mundo.

Tercera parte:

La Escuela Católica de Tubinga

15.
La concepción de teología, entonces y ahora

La teología de la Escuela Católica de Tubinga del siglo XIX no es solo una época teológica del pasado que pueda y deba investigarse históricamente, restaurándola y repristinándola con voluntad archivístico-museística; antes al contrario, sigue siendo un fragmento de nuestra problemática teológica contemporánea. Durante mucho tiempo se quiso considerar esta teología un mero episodio, superado a mediados del siglo pasado por la neoescolástica. Semejante juicio se ha tornado hoy cuestionable. En la actualidad sabemos que en el tránsito del siglo XVIII al XIX principió una nueva época de la historia del espíritu, que solo hoy ha llegado a tener repercusión plena. Análogamente, en la época de los grandes teólogos tubingueses comienza un nuevo *kairós* teológico, que solo hoy ha alcanzado su madurez y plenitud, puesto que la renovación conciliar ha elevado aspiraciones esenciales de aquel entonces a la conciencia universal de la Iglesia. Tanto más acuciante deviene, pues, la pregunta por la esencia y autocomprensión de esta teología, por sus intenciones rectoras, por su método, por el espíritu que la anima. La respuesta a estas preguntas contribuye a un tiempo a clarificar la situación y la problemática actuales. Ello requiere, sin embargo, un encuentro creativo con esta teología, que no se limite a ser mera repetición repristinadora. Solo mediante una transmisión así de viva es posible hacer justicia a la aspiración más profunda de la Escuela Católica de Tubinga.

I. Teología en la corriente abierta de la época

Un rasgo sobresaliente de la teología tubinguesa del siglo pasado fue la valentía de entablar un encuentro abierto con las corrientes intelectuales de la época. Esta apertura no brotaba de un superficial prurito de actualidad, sino que estaba sostenida por el espíritu vivo de la tradición precedente. En una mirada retrospectiva a la historia de la teología hasta ese momento, Johann Sebastian Drey afirma: «No debe sorprendernos encontrar en una consideración más detenida una llamativa uniformidad entre la historia política y la historia literaria de un pueblo. Pues ¿qué es el estado científico de una nación sino la más elevada expresión ideal de lo contenido en ella, de la vida intelectual que la mueve…? Así, sería posible y quizá incluso interesante examinar la historia de la teología en nuestra nación… en paralelo con la historia restante de esta y comprender, a partir de esta comparación, los acontecimientos vividos en una y otra»[722]. Tal espíritu de una tradición viva en continua actualidad palpita en toda esta teología[723].

Con ello, los teólogos tubingueses de entonces se sumaron al resurgir intelectual de su tiempo. En todas las declaraciones de la época se expresa una autoconciencia verdaderamente escatológica. Las críticas de Kant y la Revolución francesa fueron celebradas con entusiasmo como el comienzo de un tiempo nuevo[724]. «Que cuando venga el reino de Dios no nos encuentre ociosos mano sobre mano»[725]: así rezaba el lema de las tres «cabezas seminarísticas» [*Stiftköpfe*, donde *Stift* es convictorio o seminario, pero también alfiler] tubinguesas Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Friedrich Hölderlin. El nuevo comienzo teológico tuvo lugar algo más tarde, pero participó del resurgir intelectual que a la sazón se vivía en todos los ámbitos de la vida intelectual. Una vez que la revolución y la secularización habían desmantelado en gran medida los viejos cuadros de la vida eclesial y teológica, era urgentemente necesaria una «revisión del estado actual de la teología» (Johann Sebastian Drey). Hoy se puede cuestionar con razón si los teólogos de Tubinga de aquel entonces alcanzaron del todo el nivel del pensamiento filosófico de su época, si el encuentro con el idealismo alemán fue suficientemente profundo. Ello no excluye, sin embargo, que su teología se diferencie para bien de la polémica y la apologética meramente negativas. Por otra parte, aquellos teólogos en modo alguno hicieron suyo acríticamente el pensamiento de su época; sus escritos desbordan confrontación y crítica. Pero siempre se trata de una crítica constructiva, que ayuda a avanzar y que es capaz de asumir todas las sugerencias positivas con una asombrosa agilidad intelectual. La idea

del diálogo con la época cobró vida y se realizó aquí, pues, mucho antes de que pasara a ser programa oficial de la Iglesia y poco a poco se convirtiera en moneda manoseada y gastada. Sin embargo, si se comparan en detalle la situación intelectual de entonces y la de hoy, uno puede sentirse inclinado al principio a constatar más diferencias que semejanzas. A la sazón tuvo lugar un intensísimo resurgimiento, que hoy ya difícilmente podemos imaginar, un idealismo del espíritu en el sentido más amplio del término.

Hoy, en cambio, vivimos evidentemente en un tiempo poco propicio para el pensamiento. No es la idea, sino la facticidad lo que hoy parece impregnar la conciencia intelectual de la época. Las ideas son consideradas a menudo meros epifenómenos de la realidad correspondiente. En aquel entonces se vivió en el Romanticismo un resurgir de lo inconsciente, lo originario, lo ingenuo; frente a la Ilustración, de índole masculina y revolucionaria, se descubrió el protector seno materno de la tradición y la comunidad. En la actualidad, la ciencia y la tecnología impregnan el rostro de la época y crean, mediante una transformación de todos los ámbitos de la vida solo hoy posible, un mundo secundario artificial, orientado a la utilidad. En aquel entonces se acometió el intento, que hoy nos parece prometeico, de una visión unitaria e integral de la realidad. Mediante un titánico esfuerzo intelectual se intentó elevar todo a concepto y subsumirlo en el pensamiento absoluto. De Kant en adelante, los proyectos de sistema se sucedían unos a otros. En la actualidad somos más que escépticos ante semejantes tentativas sistemáticas. La protesta kierkegaardiana y personalista contra Hegel nos ha hecho cobrar de nuevo aguda conciencia de la indeducibilidad del individuo y su libertad personal. Al afrontamiento meramente especulativo del mundo mediante interpretación la izquierda hegeliana, en especial Marx, le contrapuso la praxis social. La teología dialéctica acentuó con fuerza la absoluta alteridad de Dios. La investigación positiva nos ha brindado un conocimiento cada vez más diferenciado de la realidad. Hoy ha devenido tan inabarcable que nadie puede integrarlo ya en una totalidad del saber. La conciencia intelectual de la época se ha fragmentado, al menos de momento, en espacios de conciencia totalmente diversos e inconciliables. Las diferencias entre la época de los teólogos tubingueses y la nuestra son, en consecuencia, enormes y podría parecer a primera vista que entre la teología de entonces y la de hoy apenas existen semejanzas, salvo por el hecho de que la teología actual entabla diálogo con su época en la misma medida en que la teología de entonces lo hizo con la suya. Solo que las diferencias son aún más profundas. No atañen únicamente a lo que de hecho constituye el respectivo presente, sino en gran medida

también al juicio de ese presente. Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler y Johann Baptist Hirscher procedían inicialmente del mundo de la Ilustración, pero más tarde le volvieron la espalda de forma tan enérgica como polémica. Desde la comprensión romántica de la comunidad y la tradición polemizaron contra la autonomía moderna. Partiendo de la sensibilidad romántica para lo originario de la vida –concepto este central en la experiencia romántica del mundo– se alejaron del punto de vista reflexivo de Descartes. Creían haber dejado la Ilustración definitivamente detrás de sí[726].

Para nosotros, la Ilustración y sus consecuencias no son pasado, sino un presente persistente. Esto no vale solo para movimientos tan vigorosos como el Club Voltaire[727], sino para la propia Iglesia. Muchas de las aspiraciones de reforma litúrgica, disciplinaria y pastoral de un Benedikt Maria von Werkmeister y de los iniciadores de la Escuela de Tubinga no solamente se han cumplido en la actualidad, sino que en parte han sido sobrepujadas con creces[728]. Además, la Iglesia ha llevado a cabo en el concilio Vaticano II una recepción todavía cautelosa, pero inequívoca de las ideas modernas de libertad, igualdad y fraternidad. En ellas ve también hoy un legado cristiano.

Casi podría parecer que la teología se ha desplazado hoy al extremo contrario. A veces ya no percibe en los movimientos intelectuales y sociales de la Modernidad más que un cristianismo anónimo que se ha entendido mal a sí mismo y que, por tanto, protesta infundadamente contra sus propios orígenes. ¿No se ignora con ello la dialéctica de toda ilustración?[729]. Pues a la absoluta hominización [*Hominisierung*] le corresponde una considerable deshumanización [*Enthumanisierung*] del mundo; y al hecho de que el mundo objetivo sea puesto a disposición del hombre, la objetivación y funcionalización de este. La desdivinización y la desmitologización del macrocosmos tan solo han conseguido, por así decirlo, que el mendigo expulsado por la puerta principal de la conciencia luminosa vuelva a colarse, y con mayor impertinencia si cabe, por la puerta trasera de la oscura conciencia profunda del microcosmos. No en vano, la historia bíblica de los orígenes, junto al «encargo civilizador» [*Kulturauftrag*] del «dominad la tierra» (Gn 1,28), conoce asimismo la crítica teológica de la cultura en la imagen de la torre de Babel (cf. Gn 11,1-9). Así, también la teología actual, por responsabilidad sobre el ser humano, no por afán apologético, se verá remitida a una cierta solidaridad con los esfuerzos teológicos de aquel entonces. Pero quizá sería

necesaria la genialidad de un Hegel para descubrir, pese a todas las diferencias de los fenómenos manifiestos, la profunda y esencial afinidad del pensamiento idealista-romántico con la Ilustración anterior y posterior. En su famosa confrontación con la Ilustración, Hegel pone de relieve que el Romanticismo y el idealismo no han finiquitado la aspiración de la Ilustración, sino que la han «subsumido» [*aufgehoben*], en el triple sentido que Hegel da a este término (terminar, conservar, superar)[730]. Ambos persiguen en el fondo la automediación del ser humano con el mundo. La reconciliación del hombre con su mundo, que Fichte, Schelling y Hegel trataron de lograr por la vía de la comprensión especulativa, la proclamó Karl Marx como humanización del mundo por la vía del trabajo[731] y hoy acontece en la tecnología por la vía de la planificación, y manipulación de los procesos cósmicos y antropológicos[732]. Uno de los asombrosos fenómenos de la historia del espíritu consiste en que lo que antes de toda revolución tecnológica se pensó con una valentía intelectual en la actualidad difícilmente imaginable se lleva a efecto hoy en la tecnología, en gran medida sin noticia de tal pensamiento, y determina de raíz la vida diaria de cada uno de nosotros.

Así, una epocal comunidad de destino une, por encima de todas las diferencias, nuestro tiempo con el comienzo del siglo XIX. El sueño de la infancia y la juventud de aquel entonces se hace hoy realidad en la dura y áspera vida diaria de adulto. Que el sueño de la juventud es, sin embargo, más hermoso y rico que el día a día del adulto se comprende con suma facilidad.

El gran problema que se le plantea a esta única época, que se extiende desde aquel entonces hasta hoy, no es otro que el problema de la historia. A consecuencia de la conquista humana, primero teórica y luego práctica, del mundo y la apropiación –por ella propiciada– que el ser humano hace de su libertad, toda la realidad se precipita por principio en el crisol de la disponibilidad y la planificabilidad por parte del hombre. El mundo ya no es un cosmos que se contrapone al ser humano como naturaleza que debe ser reverenciada con temor y conservada. El mundo es entendido ahora como proceso histórico, como material a partir del cual debe ser construido el mundo futuro a través de la acción propia del ser humano. Así, en la actualidad experimentamos una historización, antaño difícilmente imaginable, de todos los ámbitos de la existencia, que apenas deja algo firme y permanentemente válido a lo que el hombre pueda agarrarse. La historia por él mismo escenificada amenaza, por eso, con sepultarlo bajo sus olas. La historia es hoy

nuestro mayor problema[733]. La inicial teología tubinguesa intentó afrontar este problema de la historicidad, que a la sazón afloraba[734]. Se conocía a sí misma como teología eminentemente histórica; y este carácter histórico, que le imprimió su impronta, continuó siendo su rasgo distintivo frente a otras corrientes teológicas. Y quizá lo fue aún más en tanto en cuanto era consciente de haber dado respuesta a las exigencias de la época.

II. Teología histórica

La fe y la teología cristianas se fundan en la palabra de Dios, acaecida históricamente de una vez por todas, y en la acción divina en la historia. La argumentación histórica es, por eso, fundamental para toda teología. Con todo, su forma concreta ha experimentado considerables transformaciones. La patrística y la escolástica vivían la tradición; por lo general no necesitaban demostrarla. Las *auctoritates* medievales, más que demostrar de manera directa esta presencia vivamente actual de la tradición, pretendían representarla ejemplarmente. Solo la Reforma y la crítica histórica de la Biblia y los dogmas hicieron necesario usar la Escritura y la tradición como pruebas en sentido estricto. La única teología se escindió ahora en una parte positiva y otra especulativa[735].

A los teólogos del siglo XIX, que procedían del espíritu del Romanticismo, este método teológico moderno les parecía demasiado inorgánico y falto de vida. Por eso buscaron una nueva forma de teología histórica, en la que la teología como tal se orientaba históricamente según su objeto y su método y no se limitaba a desarrollar una demostración de carácter histórico[736].

«El cristianismo como religión divina positiva es un fenómeno temporal, un hecho»[737]. Así pues, la teología en cuanto tal no tiene que ver con ideas universales y principios abstractos, sino con la historia. La transformación de la historia en filosofía, de lo histórico-real en ideas, de la fe positiva en especulación implica, para Johann Sebastian Drey, ni más ni menos que la abolición del cristianismo. Este intento lo percibe en el gnosticismo, el espiritualismo entusiasta [*Schwärmertum*] y el idealismo de la época[738]. Por eso reclama una teología que proceda históricamente. Ya entonces desarrolló algunos elementos de un pensamiento histórico-crítico y reclamó un

diccionario teológico del Nuevo Testamento[739]. Pero también para Drey «historia» significa algo más que mera facticidad histórica[740] y mero pasado susceptible de ser investigado y conservado a la manera en que se hace en las tiendas de antigüedades y en los museos. «Pero ningún hecho es momentáneo, o sea, ningún hecho se extingue y desaparece de nuevo justo en el momento en que surge. Antes al contrario, interviene en la sucesión y en la acción conjunta de todos los restantes momentos, se expande y frena o acelera o modifica ese efecto conjunto en círculos más reducidos o más amplios. De ese modo obtiene su propia historia»[741]. Aquí se anuncia ya la distinción actual entre historiografía [*Historie*] e historia [*Geschichte*] (Rudolf Bultmann). De la historia de todo acontecimiento forma parte su historia efectual [*Wirkungsgeschichte*], así como su futuro (Hans-Georg Gadamer). Solamente puede comprenderse desde el todo orgánico de la historia previa, simultánea y posterior a su acaecer, mediante la cual llega hasta el presente. De ahí se sigue que la historia no puede concebirse solo como acumulación de hechos historiográficos aislados, que lo histórico del cristianismo debe entenderse no como antiguo y amarillento documento, sino como un todo vivo y como tradición que al mismo tiempo es presente vivo. La fe, que por esencia se halla remitida a Jesucristo, no posee a este Jesús terreno solamente en la memoria subjetiva y mediante la investigación histórica, sino «objetivamente» como Señor que sigue vivo y activo en la Iglesia[742].

Este concepto orgánico de historia comporta la superación del método precedente de los *dicta probantia* y de la división hasta entonces vigente de la teología en una parte positiva y otra sistemática. Ya en la historia hay sistema y resultan eficaces las ideas. A este fin, de *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1802) de Schelling los teólogos de Tubinga asumen el método de la construcción historiográfica y filosófica del cristianismo[743]. Lo que buscan es reconocer en la historia la única idea que todo lo engloba y configura, para comprenderla en su autodespliegue dialéctico. Como teólogos, reconocen en esta idea el eterno plan salvífico de Dios, que se realiza en la historia y alcanza su cumplimiento definitivo en Jesucristo[744]. En otras formulaciones hablan de la idea del reino de Dios, que todo lo comprende y se realiza en la historia[745]. Por consiguiente, el pensamiento histórico no solo determina la teología específicamente positiva; la peculiaridad de los teólogos de Tubinga reside más bien en que incluso la teología especulativa es pensamiento histórico. Para ellos, la especulación no consiste en extraer conclusiones de los resultados de la teología positiva ni en arrojar sobre estos una

metafísica o una filosofía trascendental, sino en enlazar intelectualmente los resultados históricos con la idea fundamental de un sistema orgánico, que, siguiendo el ejemplo del uso lingüístico de los padres, puede denominarse «filosofía cristiana».

Para Franz Anton Staudenmeier, tal mediación dialéctica, concebida de forma todavía más neoplatónica, consiste en una creadora repetición intelectual, en una reconstrucción de la historia empírica en un plano superior de reflexión[746]. Johannes Evangelist von Kuhn, quien rechaza esta concepción de la dialéctica, va –en consonancia con el espíritu del idealismo alemán– un importante paso más allá en el pensamiento histórico. La dialéctica especulativa no es mera repetición de la dialéctica histórica, sino su desarrollo[747]. La es- peculación así entendida, de manera por entero histórica, reflexiona sobre el origen histórico de la fe con la vista puesta en su posible futuro y, por ende, en su inteligibilidad actual. Pero eso no acontece, como en Hegel, por la vía de la negación de la negación ni subsumiendo todos los contenidos históricos concretos en el concepto absoluto. La especulación teológica nunca puede abandonar ni rebasar su punto de partida histórico; de ahí que, a diferencia de lo que ocurre en Hegel, acontezca por la vía de la determinación y, a diferencia del método abstractivo de la escolástica, por la vía de la inducción[748].

Siguiendo críticamente a Hegel, Kuhn entiende la experiencia sensorial como lo aún indeterminado, lo universal, que solo a través de la mediación del pensamiento conceptual y su descomposición evaluadora puede ser determinado adicionalmente hasta convertirse en idea concreta. En esta, la unidad universal de la intuición y la multiplicidad conceptual son diálecticamente unificadas para formar la idea concreta[749]. La idea concreta última, que todo lo condensa en sí, es la revelación del Dios uno en Jesucristo[750]. Un pensamiento histórico tan radicalmente sostenido no podía sino llevar en último término más allá del enfoque idealista básico, superando así el pensamiento idealista de la identidad, que equipara libertad y necesidad, realidad, historia y verdad, pensamiento y ser. Es solo esta identidad idealista lo que posibilita intrínsecamente la construcción filosófica de la historia. Pero si esta ambigüedad se rompe a favor de una visión inequívocamente histórica, ello tiene a un tiempo consecuencias metodológicas. De ahí que ya Johann Adam Möhler, de orientación más histórica que especulativa, manifestara claras reservas frente a la construcción filosófica[751]. Él se percató de que la historia es la verdadera forma de pensamiento

[*Denkform*] del cristianismo y vio ahí la diferencia respecto del pensamiento pagano, que en ello guarda, en su opinión, una cierta afinidad electiva con el idealismo de su tiempo. En la antigüedad pagana, el principio último es el destino, el *fatum*, la necesidad; en el cristianismo, en cambio, la libre providencia histórica de Dios[752].

Esta importante idea la hizo suya sobre todo Franz Anton Staudenmeier en su última época[753]. La desarrolla siguiendo la filosofía tardía de Schelling. Al igual que el último Schelling, Staudenmeier supera ahora la identidad dialéctica de necesidad y libertad de la historia[754]. La libertad divina se convierte para él en la medida única, verdadera, eterna, en la determinación primigenia, el principio de todo. Es la condición fundamental del devenir del reino de Dios. El cristianismo es el sistema de la libertad y la personalidad de Dios, que se manifiestan en sus acciones. Ahora bien, esta idea representa asimismo, desde el punto de vista metodológico, un decisivo paso más allá de Drey, quien aún seguía preso del pensamiento del alto idealismo. Para Staudenmeier, todo conocimiento teológico pasa a ser una clase superior de experiencia. La libertad resulta en último término indeducible; únicamente puede ser experimentada si se revela en la historia. Con sus ideas tardías, Staudenmeier se acerca mucho a la problemática filosófica y teológica contemporánea. Eso significa, sin embargo, que hoy la clase de pensamiento y especulación históricos de la antigua Escuela de Tubinga se ha vuelto para nosotros en muchos aspectos muy extraña y ha dejado de sernos directamente comprensible. Nuestra situación se diferencia de la de entonces en un triple sentido:

1. La teología tubinguesa es anterior al surgimiento del método realmente histórico-crítico en el sentido en que hoy lo conocemos, aunque anticipara ya de manera indirecta algunos aspectos del mismo. Asimismo, entre los teólogos de Tubinga de comienzos del siglo XIX y nosotros media el surgimiento de las ciencias positivas. En virtud de este pensamiento positivo, nuestro saber sobre todos los ámbitos de la vida se ha hecho más diferenciado y también disociado, hasta el punto de que hoy una construcción histórica y filosófica del cristianismo a partir de una única idea ya solo sería posible mediante una armonización y una reducción irresponsables.

2. También el pensamiento propiamente filosófico reflexiona hoy la historia con mayor radicalidad que en aquel entonces. Se mueve en la dirección que señalaron el último Schelling y Staudenmeier. En especial la filosofía que sigue a Martin Heidegger intenta pensar el ser en el horizonte del tiempo, desbordando de este modo con sus

preguntas toda la metafísica occidental desde Platón. No quiere continuar pensando el ser en el horizonte de la idea, la esencia, la sustancia, la naturaleza, sino en el horizonte del tiempo y la historia. El tiempo se torna de este modo en el horizonte supremo de toda la realidad, lo que quiere decir que esta ya no es «dominada», especulativamente desentrañada y filosóficamente construida por el sujeto pensante, sino que ahora no puede sino ser experimentada, aguardada y recibida como acontecimiento. «Pensar» deviene así agradecer lo que es. Y vuelve a convertirse en asombro ante el hecho de que existen las cosas; recupera espacio para lo abierto, lo impensando, lo no deducible, para el misterio. Hasta qué punto se abren aquí nuevas posibilidades para la experiencia de lo sagrado, más aún, de Dios es algo que todavía está por ver[755].

3. Con esta corriente filosófica se corresponde una fuerte tendencia dentro de la teología. La teología moderna ha redescubierto la relevancia y la posición central de la escatología. La escatología se ha convertido en el barómetro de la teología moderna (Hans Urs von Balthasar). Cada vez resulta más palmario que la escatología no puede ser un tratado regional al final de la dogmática, sino que debe impregnar la totalidad del pensamiento teológico. Pero estas ideas llevaron en Albert Schweitzer y Karl Barth, de modo distinto, al final de la teología de orientación idealista. Hicieron que nuestra relación con la teología de Tubinga del siglo XIX ya solo pueda ser una relación fragmentaria. El mensaje de la llegada del reino de Dios debe convertirse hoy en la idea central de la teología en un sentido completamente distinto del que tenía en aquella época. Exige un pensamiento teológico que no se desarrolle ya en el horizonte de la naturaleza y de las ideas eternas, sino en el de la historia y la libertad.

Pero allí donde se advierte la mayor distancia entre entonces y ahora, vuelve a hacerse patente también una estrecha afinidad en los problemas. Pues la historicidad de toda la realidad, pensada de modo tan universal, no solo particular ni, en consecuencia, regionalmente delimitable a un determinado ámbito, ya no puede ser «dominada» desde fuera. No es posible replegarse a un espacio absolutamente ahistórico ni tampoco a uno suprahistórico. Solo cabe tratar de demostrar que «historia» no es sinónimo de puro relativismo, sino que la historia, en cuanto tal, incluye tradición, institución, libertad como un absoluto inviolable y, por ende, validez permanente de lo intelectual. Todos estos son elementos constitutivos permanentes y esenciales de la historia, sin los cuales no habría ya historia[756]. El pensamiento histórico implica una «racionalidad»

inmanente, que, sin embargo, nunca puede ser encerrada en un sistema, pero sí mostrada hasta cierto punto.

Desde estas reflexiones es posible volver a hacer justicia a los planteamientos metodológicos de la teología tubinguesa, en especial en la tardía forma desarrollada que adquieren en Kuhn y Staudenmeier, retomándolos además como punto de partida para nuevas posibilidades hermenéuticas de comprensión. También la hermenéutica actual intenta superar, en efecto, la escisión entre método histórico y método sistemático[757]. Reconoce que la comprensión histórica solo es posible si existen un presupuesto y un horizonte previo de pensamiento «sistemáticos» –y eso aquí significa: englobantes–, que ciertamente deben contrastarse sin cesar con la experiencia. Y ese cotejo puede llevar al desplazamiento, ampliación o fusión de horizontes. Sin embargo, el conocimiento histórico y el conocimiento sistemático están por principio indisolublemente unidos, de suerte que parece posible convertir una futura meta-física [*Meta-Physik*] en una meta-historiografía [*Meta-Historik*][758].

Tales reflexiones podrían ayudar también a perfilar una metodología teológica renovada. La teología actual se caracteriza por una considerable tensión entre la historiografía, en especial la exégesis, y la dogmática. Esta, por su parte, debe dirimir esa misma tensión en su interior, donde resulta de la dualidad de método positivo y método especulativo, de teología existencial y teología esencial[759]. Esta disociación solo puede superarse con ayuda de una renovada reflexión sobre el carácter esencial y abarcadoramente histórico del pensamiento teológico, que no tiene a la sistemática junto a sí, sino en sí mismo. La teología, entonces, debería dejarse desarrollar básicamente mediante la exposición de las implicaciones de la palabra acaecida en la historia y de la cristología, en cuanto despliegue de la lógica inmanente de la fe. En este contexto vuelve a cobrar relevancia la correlación establecida por Drey entre el hecho históricamente singular y la autoexplicación de este en su historia efectual o, en el lenguaje de la teología de la época, su inserción en el contexto orgánico del sistema históricamente entendido. En la transición histórica del Antiguo al Nuevo Testamento, de la Escritura a la exégesis que la Iglesia antigua hizo de ella, del kerigma al dogma, del pensamiento específicamente antiguo-medieval al específicamente moderno, de la teología oriental a la occidental, en estas transiciones acontece algo así como una autoexégesis, una autodesmitologización y una autoconcreción inmanentes de la fe originaria, cuyo rastro

puede seguir la teología, para llegar así a la comprensión íntima de la fe. Para ello, sin embargo, no se pueden indicar, como ya señaló Kuhn[760], criterios absolutamente demostrables. Se necesitan más bien tacto intelectual y cristiano, una fina sensibilidad teológica, los *ojos de la fe* (Pierre Rousselot), para percibir en las múltiples *traditiones* históricas la única *traditio Christi*. Eso, por su parte, no es posible sin un horizonte de comprensión previo, sin una idea rectora, que, sin embargo, es a su vez resultado de una experiencia histórica previa y remite a una experiencia histórica futura que la confirma, corrige, desarrolla e integra[761].

Parecería que con ello todo se entrega a las vicisitudes de la historia, de suerte que nunca podría haber una fe firme y definitiva. A esta pregunta dará respuesta la exposición de la forma eclesial de la fe y la teología. Pues es a través de la Iglesia como los teólogos tubingueses, en el espíritu del idealismo, conjugan verdad e historia.

III. El carácter eclesial de la teología

La teología de la Escuela de Tubinga hizo una contribución decisiva a la renovación y profundización de la conciencia eclesial en el siglo XIX y también en el XX. La fuerte acentuación de la eclesialidad de la fe y la teología se basa en el enfoque histórico de esta teología. Johann Sebastian Drey partió de que la fe cristiana está permanentemente vinculada a la persona histórica de Jesucristo. Pero este vínculo directo con Cristo solo resulta posible, a su juicio, en virtud de que el hecho originario pervive objetivamente en la Iglesia, en su liturgia y en el resto de su vida. La Iglesia no es sino la revelación en su movimiento vivo y su autotransmisión en permanente actualidad[762]. Según Johann Adam Möhler, la Iglesia es «la divina religión cristiana objetivada, su presentación viva»[763]; en ella ha cobrado carne y sangre la palabra de Cristo, esta se ha convertido en su «sangre, su aliento, su alma, su todo»[764]. Con ayuda de la teoría romántica del espíritu del pueblo, Möhler concilia la singularidad histórica con la perdurable presencia en la historia. «Así pues, la Iglesia visible es, desde el punto de vista que acabamos de desarrollar, el Hijo de Dios presente de continuo en forma humana entre los hombres, siempre renovándose, eternamente rejuveneciéndose, la perenne encarnación de este, así como también los creyentes son denominados "cuerpo de Cristo" en la Sagrada Escritura»[765]. Precisamente esta mediación eclesial entre singularidad y perduración

del acontecimiento Cristo les ha acarreado a los teólogos tubingueses la más vehemente crítica, en especial por parte de la escuela de Karl Barth[766]. Últimamente también en la teología católica se habla con frecuencia de un malentendido organológico-romántico de la Iglesia entre los tubingueses. Se les reprocha que aquí Cristo se diluye, por así decir, en la Iglesia, que no se salvaguarda la primacía de Cristo sobre la Iglesia ni se toma ya en serio la cualitativa singularidad y permanente normatividad del acontecimiento Cristo. Según esto, la Iglesia no tendría aquí ninguna instancia crítica frente a sí; se alimentaría sencillamente de su autoconciencia. Sin embargo, ello equivale en último término a un idealismo teológico, como apareció de modo extremo en el modernismo.

Por eso, el concilio Vaticano II previno la posibilidad de una «eclesiología del *Corpus Christi mysticum*» unilateral y organológica acentuando la imagen del pueblo de Dios que, peregrino, se halla en camino, debe renovarse sin cesar mediante la penitencia y no está por encima de la palabra de Dios, sino sujeto a ella. Eso lleva a una imagen de la Iglesia considerablemente más sobria e histórica. Así, la Iglesia permanece siempre normada por el comienzo que la fundamenta y que le es atestiguado de manera concreta en la Escritura, así como por su meta escatológica, a la que ella remite.

Sería necio pensar que todos estos aspectos de la eclesiología contemporánea estaban ya en los tubingueses. En la actualidad, algunas cosas debemos verlas más críticamente y decirlas más matizadamente de lo que a ellos les era posible. A pesar de esto, no puede ignorarse la profunda aspiración que late tras la idea de «organismo», máxime cuando los propios teólogos de Tubinga tuvieron ya clara conciencia de los límites de este modelo, aproximándose así en gran medida a nuestra problemática actual.

Si se considera el trasfondo intelectual de –y la preocupación que subyace a– la idea de organismo[767], se percata uno con facilidad de que, visto desde el papel que el espíritu desempeña en el idealismo, el término «organismo» no debe entenderse biológicamente. Detrás de esta idea no se halla Darwin, solo muy posterior en el tiempo, sino Schelling (y también Hegel). Somos solamente nosotros quienes, tras haber pasado por el biologicismo, incurrimos hoy en el malentendido biologicista. Para Schelling, en cambio, el organismo es un análogo del espíritu, no una realidad infraespiritual[768]. Es la identidad históricamente mediada de la regularidad natural y la libertad del espíritu[769], el devenir autoobjetivador del espíritu en y a través de la naturaleza[770]. Hegel, quien hace suyas tales ideas y las desarrolla, ve en el Estado la mediación de

naturaleza y libertad; en él ha encontrado la razón su realización[771]. La libertad del individuo es una realidad abstracta, que únicamente tiene espacio allí donde la libertad es en general un poder reconocido[772], o sea, allí donde esta mediación de libertad y realidad acontece en forma de desarrollo orgánico, como es el caso del Estado de derecho[773].

Por consiguiente, aplicada al Estado, la sociedad o también a la Iglesia, la idea de organismo no tiene otro objetivo que mediar naturaleza e historia en una segunda naturaleza, producida por la libertad en la historia. Con ello, la antigua visión ahistórica y natural del mundo y la moderna visión histórica del mundo, concebida por el hombre y su libertad, son mediadas en la institución social, históricamente devenida y ahora existente como una suerte de segunda naturaleza. Ella es ahora la razón en la historia y, por ende, el intento de resolver el problema de cómo puedan conjugarse entre sí historicidad y verdad. Tales razonamientos se encuentran con toda claridad en el trasfondo del pensamiento de Franz Anton Staudenmeier, quien fue el que, después de Johann Sebastian Drey, más eficazmente defendió la idea de que en la Iglesia perdura la revelación originaria[774]. La fe positiva, cuando el hombre se la apropia comprendiéndola, es subjetivada e individualizada al principio y adquiere las más diversas formas y figuras. Pero el proceso dialéctico no llega con ello a su fin; debe regresar a lo objetivo, lo cual acontece a través de la forma eclesial de la fe, en el dogma. El dogma es la forma objetiva de la fe mediada a través de su apropiación histórica y subjetiva[775]. De modo análogo, Johannes Evangelist von Kuhn afirma que en la dialéctica objetiva de la fe en el desarrollo doctrinal de la Iglesia, en la que la fe se crea siempre de nuevo su expresión, el creyente individual ha de atenerse a la conciencia de fe de su época[776]. En consecuencia, también aquí verdad e historia son mediadas a través de la Iglesia.

Si se percibe el significado más profundo de esta idea de organismo aplicada a la Iglesia, su posición en la historia de las ideas y su relevancia actual saltan a la vista. Se trata del intento, también hoy acometido de nuevo, de eludir una historización absoluta sin recaer en un pensamiento natural prehistórico, para lo cual se desarrolla una teoría de la institución social[777]. Así puede evitarse tanto la ahistoricidad de un pensamiento a base de verdades eternas como la amundanidad y falta de contenido de un pensamiento de la subjetividad que gira alrededor de sí mismo. La eclesialidad de la teología se

convierte con ello en un factor intrínseco de la verdad de la fe, que puede alejar de sí de antemano toda apariencia de tutelaje heterónomo. Sin embargo, los tubingueses enseguida se percataron asimismo de los límites de todo pensamiento sobre la Iglesia que adopte esta forma organológica. Gracias a eso, ellos mismos superaron lo que cabría tildar de error organológico, que objetivamente acaba en una autoabsolutización de la Iglesia, paralela a la divinización del Estado que con frecuencia se le reprocha a Hegel.

Fueron ante todo Ferdinand Christian Baur y David Friedrich Strauss los autores en quienes Johann Adam Möhler y Johannes Evangelist von Kuhn descubrieron en forma más aguda los peligros del pensamiento idealista y de la teoría romántica del espíritu del pueblo. En la confrontación con la progresiva dialéctica especulativa de la fe de Baur, Möhler se vio obligado a retomar su inicial concepto clasicista de historia y a acentuar la permanente normatividad del «comienzo en plenitud»[778]. Para él, la tradición eclesial no puede ser ahora sino un continuo movimiento de retorno a este insuperable comienzo en Jesucristo que funda la fe de la Iglesia. En ello, Möhler no quiere, sin embargo, renunciar a la dialéctica progresiva en aras de un positivismo unilateral y ahistórico. Pero en él esta dialéctica progresiva se refiere a la recta comprensión viva de la fe, no a su contenido[779].

Si en el caso de Johann Adam Möhler la confrontación con Ferdinand Christian Baur se produjo al final de su desarrollo teológico, en el de Johannes Evangelist von Kuhn la confrontación con David Friedrich Strauss tiene lugar justo al comienzo de su trayectoria científica. De ahí que Kuhn nunca pudiera sentirse a gusto con la teoría romántica del espíritu del pueblo[780]. Antes bien, su pensamiento se movió cada vez más hacia el reconocimiento no solo de la completitud material de la Escritura en lo relativo a la fe, sino también de una relativa prioridad y normatividad de la Escritura respecto de la tradición posterior[781]. Kuhn distingue muy claramente entre la doctrina de Cristo y sus apóstoles como fuente de la verdad, por un lado, y la doctrina de la Iglesia como corriente que mana de esta fuente, por otro. De este modo, la Escritura, como plasmación de la doctrina apostólica, se convierte en el principal medio probatorio de la dogmática, que también sirve para demostrar el mantenimiento puro de la doctrina apostólica en la Iglesia[782]. Así pues, a la Escritura le corresponde ahora un cierto papel crítico en la Iglesia, aunque una contraposición absoluta resulta imposible según la

doctrina católica y tampoco haría justicia a la ya presentada objetividad de la fe frente a una exégesis meramente subjetiva de la Escritura.

Mediante esta apertura del organismo en sí cerrado de la Iglesia al comienzo que la fundamenta y le es atestiguado en la Escritura, la teología tubinguesa da un primer paso hacia una teología sistemática de orientación bíblica[783], de la que deben ser tomados ya los problemas y enfoques, no solo las pruebas *a posteriori* de tesis conocidas por cualesquiera otras vías. «Teología eclesial» significa ahora algo más que mera teología del Denzinger y de las encíclicas, que en su unilateral ortodoxia no puede realmente por menos de entumecerse si no es renovada sin cesar desde las fuentes[784].

Puesto –y en la medida en– que la Iglesia posee en la Escritura una instancia que, al menos relativamente, se encuentra por encima de ella, también la teología tiene una legítima función crítica dentro de la Iglesia. El teólogo no tiene por qué entenderse a sí mismo solo como una suerte de funcionario del magisterio, aunque su ministerio de vigilancia no puede contraponerse a la función servicial, totalmente distinta, que corresponde al ministerio pastoral en la Iglesia. Ambos deben estar, cada cual a su manera, al servicio de la unidad de la Iglesia y deben servirse también uno a otro, escuchándose mutuamente (cf. Rom 12,4-8; 1 Cor 12,4-11; Ef 4,11-13). El clima de la teología tubinguesa, que se caracteriza hasta hoy por esta estrecha vinculación entre indivisa eclesialidad y bien entendida liberalidad teológica, no tiene, por eso, nada en común con el liberalismo antieclesial que durante largo tiempo se sospechaba que era. Antes al contrario, se basa en la rectamente entendida libertad cristiana, que a su vez tiene su fundamento en el incondicionado compromiso con la palabra del Evangelio como instancia última[785].

La eclesialidad de la Iglesia posee hoy todavía otro aspecto, que en el siglo XIX todavía no podía ser elevado plenamente a conciencia. En el concilio Vaticano II, la Iglesia se entiende a sí misma esencialmente como Iglesia misionera. De ahí que una teología eclesial deba ser siempre también teología misionera, la cual tiene su criterio de idoneidad no solo en el consenso con quienes ya creen, sino en la inteligibilidad del mensaje eclesial entre quienes aún no creen o han dejado de hacerlo. Justamente hoy se encomienda a la responsabilidad del teólogo cuidar de que el legado de la tradición eclesial no se quede en una posesión museística, sino que tenga un contacto vivo, fecundo y crítico con la conciencia intelectual de la época. Por eso, la teología tiene que

ser también teología audaz y experimentadora. La idea de Kuhn del carácter progresista [*vorwärtsgerichtet*, orientado hacia delante, hacia el futuro] de la especulación teológica cobra aquí nueva relevancia.

Mediante el servicio del teólogo, la forma objetiva de la fe cristiana en la Iglesia posee una vez más una dimensión eminentemente histórica. Para resolver el problema de la historia, todavía se requiere, pues, un enfoque adicional. En último término, esta pregunta únicamente puede decidirse en relación con el problema de Dios, al igual que el carácter específico de la teología como discurso sobre Dios se decide por la forma en que habla de él.

IV. El discurso teológico sobre Dios

La teología es, en último término, discurso sobre Dios y sobre su palabra. Sin embargo, a causa de la historización de toda la realidad que venimos analizando, este hablar de Dios atraviesa una profunda crisis, que principió a dibujarse ya a comienzos de la Modernidad. Quizá sea en el idealismo alemán donde más a fondo se ha reflexionado sobre esta crisis. Lo característico del pensamiento moderno de Dios radica en que Dios deviene medio y fundamento posibilitador de la autorrealización intelectual del ser humano. Lo infinito deviene un factor de lo finito, su dimensión profunda; o dicho de otra forma, lo finito es incorporado al proceso vital del espíritu absoluto[786]. Esta estructura fundamental del pensamiento se encuentra ya en germen, si bien de un modo muy diferente, en Nicolás de Cusa y más tarde en Giordano Bruno y Baruch Spinoza. La encontramos en el arte del barroco, en el que todo lo finito se pierde en lo infinito. Es característica de la concepción simbólica de la llamada época de Goethe y también, por último, del idealismo alemán. Para Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Dios ya no es un más allá. Trascendencia e inmanencia son dos momentos, dos caras de una y la misma realidad[787].

Lo que inicialmente daba la impresión de ser transfiguración (¡ilustración!) [en alemán, *Verklärung* y *Aufklärung*] de lo finito se desenmascaró en el posidealismo sin miramientos como «falsa conciencia». El Dios que ya solo aparecía como recubrimiento de lo finito, como proyección del ser humano, como justificación de lo existente fue decididamente declarado muerto. Así, en Ludwig Feuerbach tuvo lugar una destrucción

antropológica, en Karl Marx una destrucción sociológico-política, en Friedrich Nietzsche una destrucción moral y en Sigmund Freud una destrucción psicológica de la fe en Dios. «Dios ha muerto» se convirtió en la rúbrica de toda la época. Este «Dios ha muerto» no era, en el fondo, más que la frase final de todo un capítulo de la historia del pensamiento occidental que se inicia con la actitud fundamental de la subjetividad en René Descartes, con la rebelión del hombre contra la realidad, con el intento de poner todo a su disposición[788]. Tal funcionalización e historización de la realidad toda terminó llevando de forma consecuente a la funcionalización e historización de Dios. Sin embargo, la destrucción de la dimensión de lo sagrado y el misterio, la radical desmitologización y hominización [*Hominisierung*] de la realidad también significan, en sus consecuencias últimas, la funcionalización e instrumentalización del ser humano mismo.

En esta situación, a la teología se le planteaba y plantea una tarea difícil y llena de responsabilidad. Cabalmente si le interesa el ser humano y su libertad, debe resistirse a la reducción de la teología a antropología. Debe poner de relieve que la verdadera finalidad del ser humano radica en lo carente de finalidad. Justo para servir al hombre, tiene que hablar no de él, sino de Dios. En este punto decisivo es donde debe superar desde dentro el pensamiento moderno y la historización.

El enfoque necesario para llevar a cabo esta superación se encuentra ya en las obras de los grandes pensadores idealistas. Ya ellos se percataron con claridad, aunque no lo pensaron consecuentemente hasta el final, de que la libertad humana solo existe en el encuentro con otra libertad. La libertad es siempre don que crece del encuentro en último término indeducible con otra libertad[789]. Con ello, la subjetividad humana y la historización radical quedan en principio superadas. En la libertad del otro, el hombre encuentra algo indisponible, inviolable, algo que nunca puede convertirse en medio, sino que siempre debe seguir siendo fin. Aquí resplandece algo de trascendencia en medio de la inmanencia. «Allí donde mi poder físico encuentra resistencia, allí hay naturaleza. Reconozco la superioridad de la naturaleza sobre mi fuerza física. Me someto a ello como ser sensible, no tengo otro remedio. Allí donde mi poder moral encuentra resistencia, allí ya no puede tratarse de naturaleza. Tembloroso me detengo. ¡Aquí está la humanidad!, se me avisa; no debo seguir adelante»[790]. Aquí tropiezan la mediación intelectual y la funcionalización técnica con sus límites. Aquí, en el acontecimiento

intersubjetivo, acaece la «diferencia ontológica», la revelación del misterio del ser por contraposición al ente objetivo y objetivable. Justo en este punto comienza la teología tubinguesa del siglo pasado, que con ello demuestra una inmensa agudeza para percibir la problemática moderna. Johann Sebastian Drey manifiesta al principio su acuerdo con el punto de partida del pensamiento moderno y acentúa que toda la realidad está englobada en el fundamento primigenio, en Dios[791]. Pero enseguida se distancia del arranque moderno desde el sujeto, porque aquí Dios corre peligro de quedar sometido al hombre y convertirse en un mero proyecto de este[792]. Por eso, la idea de Dios originariamente implantada en el ser humano solo puede llegar a sí en virtud de la mediación del conocimiento exterior del mundo[793]. Pero también esta clase de conocimiento de Dios es susceptible de ser erróneamente interpretada en clave antropológica. De ahí que sea necesaria una revelación exterior histórica, de la que el ser humano como tal nunca puede adueñarse[794]. Solamente a través de la primigenia tradición religiosa de la humanidad y, en último término, a través de Jesucristo llega la idea originaria de Dios a sí misma[795]. La objetividad del conocimiento de Dios es garantizada, por tanto, mediante el lenguaje, la tradición y la sociedad. Ideas análogas encontramos en Johann Adam Möhler en su confrontación con el tradicionalismo de Louis Eugène Marie Bautain[796]. Fue Johannes Evangelist von Kuhn quien expresó este punto de vista de la forma más abarcadora. También él parte de la idea de Dios inherente al ser humano, que no puede ser separada del conocimiento experiencial exterior[797]. Esta idea de Dios está fundada en el hondón de la persona, por lo que no incluye únicamente el conocimiento intelectual, sino también moral del hombre. Es un modo personal del conocimiento de la verdad[798]. Únicamente a la luz de esta idea de Dios que precede al conocimiento, iluminándolo, se torna la experiencia exterior transparente para el Dios personal. La personalidad de Dios solamente puede ser conocida a la luz de la personalidad humana y de la decisión libre. A pesar de ello, este conocimiento de Dios sigue siendo abstracto. Claro, inequívoco y concreto no deviene sino mediante la fe en Jesucristo. Así, la fe cristiana es la concreción y determinación de una fe racional universal[799]. Cuando el ser humano alcance así la fe en el Dios personal, la rueda del eterno devenir, del perpetuo nacer y perecer se detendrá[800]. Solamente ahora encuentra la libertad humana su sostén en la «idea de lo absoluto como el Dios personal, como el amor infinito»[801].

La problemática de Dios de la Escuela de Tubinga –que, al igual que la de otros tardoidealistas (Christian Hermann Weisse, Jakob Sengler, Immanuel Hermann Fichte), gira también alrededor de la personalidad de Dios y a la que no hemos podido sino aludir brevemente– adquiere gran relevancia actual a causa tanto de la historia moderna del espíritu como de la crisis contemporánea del discurso sobre Dios. En el fondo, los enfoques de aquel entonces llegan bastante más lejos de lo que los teólogos podían ser conscientes a la sazón. En ellos asoman huellas que hoy debemos seguir y prolongar, a fin de hacer justicia a la tarea histórica de la teología contemporánea.

El pensamiento occidental se halla determinado por dos posibilidades básicas. Una de ellas es un pensamiento que parte del ser, de la esencia, de la naturaleza, del hecho y para el que la subsistencia, la autarquía de la esencia existente en sí y para sí representa la más elevada posibilidad concebible. La otra posibilidad comienza por la libertad, que es entendida como acción productora o acción de hecho [*Tathandlung*] (Fichte), que abre y libera el mundo. «Mundo» no es entonces un concepto cosmológico, sino histórico. Aquí, el ser humano no tiene libertad como un atributo, sino que más bien es su libertad[802]. La primera posibilidad de pensamiento, que en gran medida es antigua, corre peligro de pensar a Dios ya solo como un ser supremo que descansa en sí mismo, como *causa sui*. «A un Dios así el hombre no puede rezarle ni ofrecerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede caer de rodillas por temor ni tampoco puede ante este Dios tocar música ni bailar»[803]. La segunda posibilidad de pensamiento, en cambio, está ya influida por el cristianismo. Así y todo, si es llevada hasta el extremo, se corre el peligro de que, como ha ocurrido en gran medida en el pensamiento moderno, tanto la libertad de Dios como la del hombre queden en último término anuladas. Así, en realidad únicamente podemos tomar en consideración un pensamiento que conjugue en sí ambas posibilidades: el ser en sí y la libertad. Esa unión acontece en el concepto de persona[804]. La personalidad humana solo se da, sin embargo, en la interpersonalidad. La libertad personal no es una realidad objetiva ni tampoco denota subjetividad autónoma. Está presente en todo acto del amor que se regala y se recibe. Semejante acontecimiento de la libertad del amor en interacción no es posible sino allí donde se abre personalmente un reino y un espacio de libertad, donde la libertad representa el fundamento último y el horizonte extremo, donde el mundo entero es entendido a la luz de la libertad creadora y agraciadora de Dios[805]. El pensamiento histórico es conducido

ahora por primera vez a su radicalidad extrema, pero justo en ello es también sobrepujado. Es «reforzado» y fundado en la libertad del Dios con poder sobre la historia.

El «tú» en el que se nos hace patente la definitividad de esta libertad que se autodespilfarra y justo así sigue siendo ella misma es Jesucristo. Solamente en él se otorga al pensamiento creyente la certeza y confianza de entender con tamaña claridad la realidad entera como historia de la libertad entre Dios y el ser humano. En la autoenajenación de Cristo hasta la muerte se manifiesta por primera vez en toda su radicalidad la libertad de la entrega a Dios, en la que a un tiempo nuestra libertad es liberada para que sea ella misma. Como tercera vía alternativa a la reducción antropológica y cosmológica del cristianismo se ofrece una «teología teológica», que parte de la confesión: «Dios es amor» (1 Jn 4,8)[806]. Esta frase incluye dos proposiciones: por una parte, que este amor se ha hecho acontecimiento en Jesucristo y, por otra, que justo en este acontecimiento Dios ha demostrado que «es» amor. Ahora, la eternidad de Dios no tiene por qué ser entendida ya como atributo negativo de Dios, como ausencia de tiempo e historia que excluye toda potencialidad, todo poder-ser [*Sein-Können*] que se despliega en el tiempo. Ahora puede significar poder sobre el tiempo y la historia, un ser-poder [*Können-Sein*] (Nicolás de Cusa), una libertad absoluta que posibilita y concede por gracia el poder-ser histórico[807].

Con ello se ha sugerido un horizonte teológico de pensamiento que en último término entiende la teología como *reductio in mysterium* (Erich Przywara). Tal *reductio in mysterium* no es una *deductio ex mysterio*, como la que trató de llevar a cabo el idealismo alemán, con lo cual acabó destruyendo por completo el misterio. Allí donde este misterio es conocido como abismo de libertad divina, indeducible y sustentadora de todo, allí la teología no puede consistir más que en escuchar primero el hablar y actuar históricos de Dios e integrarlos luego en este misterio único. La teología solo conoce, al igual que Moisés (cf. Ex 33,23), los *posterioria Dei*. No procede *a priori*, sino *a posteriori*, pero de modo tal que experimenta en el *factum* el *mysterium* (Agustín). Eso la convierte en *theologia crucis* por contraposición a la *theologia gloriae*[808]. Con ello se cierra el círculo: hemos partido de la historicidad de la teología y al final regresamos a ella. En este movimiento del pensamiento se nos ha explicitado, sin embargo, el concepto de lo histórico en sus más diferentes dimensiones. La teología histórica es

bastante más que positivista teología de hechos y arqueologismo histórico. «El contenido de la teología cristiana es la conciencia de Dios, tal como se ha desarrollado y configurado a través de la revelación en Cristo, entendida en su conexión con las revelaciones del Antiguo Testamento. De ahí que en la teología cristiana lo positivo sea la revelación divina. Lo que aquí aparece como determinante para la religión no es una individualidad humana ni tampoco una nacionalidad cualquiera, y esa es la razón por la que no podemos incluir la religión cristiana entre las religiones determinadas. Pues ser determinada y ser finita o humanamente determinada viene a ser aquí uno y lo mismo. Pero la religión cristiana está determinada por Dios, y es cabalmente esta determinación divina lo que nosotros, por contraposición a toda determinación humana, llamamos “lo positivo”»[809]. En este artículo no podemos exponer ya en detalle las categorías teológicas desplegables desde aquí. Es posible que haya quedado claro que la teología de entonces posee aún hoy perdurable actualidad, pero también que representa una tarea que debe ser proseguida creativamente.

16.
Johann Adam Möhler: pionero del catolicismo moderno

El sesquicentenario de la muerte de Johann Adam Möhler, quien nació el 6 de mayo de 1796 en Igersheim (cerca de Mergentheim, Baden-Württemberg) y murió el 12 de abril de 1838 en Múnich, ha pasado casi sin pena ni gloria en la diócesis de Rotemburgo y en la facultad de teología católica de Tubinga. Dado el actual gusto por la celebración de efemérides, esto es sorprendente, puesto que Möhler no solo se cuenta entre las figuras determinantes del catolicismo suabo, sino también –junto con Johann Michael Sailer y Joseph Görres, entre otros, y en mayor medida que ningún otro miembro de la Escuela de Tubinga– entre los pioneros y renovadores del catolicismo alemán en el siglo XIX. Sus impulsos para una renovada concepción de Iglesia y para el movimiento ecuménico siguen influyendo en el siglo XX, a través del concilio Vaticano II, en el mundo entero. «Padre de la Iglesia» llamaban sus estudiantes de Tubinga al profesor de historia de la Iglesia[810], ciertamente no sin una dosis de ironía, pero intuyendo también su verdadera relevancia.

I. La teología en el cambio de época

Rara vez en el pasado devino la situación de la Iglesia católica tan difícil como en el tránsito del siglo XVIII al XIX[811]. Exteriormente, la organización eclesiástica se hallaba, no solo en el recién proclamado reino de Württemberg, por los suelos a causa de la secularización y la reestructuración territorial que siguió a la Revolución francesa. Se precisaba sin duda un nuevo comienzo, no solo en lo exterior, sino sobre todo en el terreno intelectual. Justamente en el sudoeste alemán amplios sectores del clero estaban

más o menos determinados por el espíritu de la Ilustración católica. Eran partidarios de una Iglesia nacional germana de impronta episcopaliana y abogaron por reformas como la supresión del celibato obligatorio, la introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia, la celebración de sínodos, etc.

Desde Roma pronto se puso en marcha una reacción restauracionista, centralista: el llamado ultramontanismo. Las fuerzas de la renovación intelectual irradiaban desde diversos centros: Münster, Maguncia, Múnich, Viena y, sobre todo, Tubinga. La gran cuestión de la época era la libertad de la Iglesia respecto de un sistema eclesiástico-estatal que tutelaba todo con cortas miras. Visto en mayor profundidad, la pregunta rezaba: qué es realmente la Iglesia y cómo debe presentarse, tras el final de la Iglesia imperial, en la nueva época posrevolucionaria. Forma parte de la gloria de la entonces aún joven facultad de Tubinga el que se percatara de –y aprovechara– la oportunidad de un nuevo comienzo, que se confrontara con las preguntas y se atreviera a hacer teología en la abierta corriente del tiempo[812].

II. Los comienzos: liberal y crítico

Primero en el Liceo Real de Ellwangen, luego en la Friedrichs-Universität de esa misma localidad y finalmente –una vez que la facultad de teología católica se incorporó en 1817 a la universidad regional y se trasladó a Tubinga– en el tubingués Wilhelmsstift (seminario católico), el joven Möhler disfrutó de una formación en conjunto «liberal». No era la Ilustración radical y hostil a la Iglesia, sino más bien un «entusiasmo por el saber libre», que se sabía apegado también a la Iglesia, aunque no armonizaba con todos sus maestros e instituciones[813].

Las tesis de disputación, que (desde 1820) formulaba el joven *Repetent* [docente que repite a los alumnos las explicaciones del profesor titular] Möhler, fueron luego desaprobadas expresamente por el primer obispo de Rotemburgo, Johann Baptist Keller, en un escrito de 11 de enero de 1822 remitido a la dirección del Wilhelmsstift, porque «en algunas de las proposiciones expuestas se percibe indefinición de los conceptos»[814]. Balthasar Wörner, compañero de estudios de Möhler, observó al respecto con bastante descaro que los *Repetenten* «consideraron esto un pequeño honor, al igual que tienen por un gran honor que sus catedráticos sean mencionados en el

Index»[815]. En la Tubinga de aquel entonces, la gente tenía, como escribe Rudolf Reinhard, historiador de la Iglesia y sucesor de Möhler, una actitud «liberal, histórico-crítica (con el acento en lo crítico), distanciada y reservada frente a un compromiso en el aparato eclesiástico»[816].

Lo infausto de esta distancia crítica frente a la Iglesia fue ciertamente que comportó, como contrapartida, un acercamiento al sistema de Iglesia estatal u oficial de la época. Eso era lógico. Pues si la Iglesia es entendida ante todo como una forma de socialización humana, entonces resulta natural concebirla como medio para el fin del Estado o la sociedad y encuadrarla en –o subordinarla a– el Estado. Así, la gran cuestión disputada entre los ilustrados católicos de mentalidad episcopaliana y los llamados ultramontanos fue si la libertad de la Iglesia debía significar libertad respecto del Estado o libertad respecto del predominio de Roma; o formulado de otra manera, si solo la vinculación a Roma podía garantizar la libertad respecto de la tutela del Estado[817]. La evolución posterior de Möhler debe entenderse sobre todo en esta perspectiva de la libertad de la Iglesia respecto de la omnipotencia del Estado. Si así se hace, la caracterización de la evolución de Möhler como ultramontana, que tiene un propósito peyorativo, aparece bajo otra luz. Lo que es calificado críticamente se revela como parte de la historia moderna de la libertad, en especial de la lucha por una plena libertad religiosa y eclesial.

III. Transformaciones y conflictos

En 1822, cuando todavía era profesor no numerario [*Privatdozent*], Möhler, siguiendo las costumbres de la época, emprendió un viaje de formación científica que en Berlín, el principal destino de ese viaje, le puso en contacto con los más destacados representantes de la teología de aquellos años. Además de Karl Christian Planck, August Neander, Philipp Konrad Marheineke, le impresionó sobre todo Friedrich Schleiermacher, el «padre de la Iglesia» del protestantismo moderno. Eso no solo avivó en él un perdurable interés ecuménico, como hoy diríamos, sino que llevó a Möhler a distanciarse del suave soplo de racionalismo que lo envolvía, aproximándolo a la incipiente espiritualidad del Romanticismo y el idealismo de Schelling. Era un nuevo pensamiento, integral, cordial, místico, pero también dialéctico, una nueva sensibilidad para la historia y la comunidad.

Se estaba gestando un cambio universal de tendencia. Möhler lo conocía ya por Johann Michael Sailer, el «padre de la Iglesia bávaro» (Georg Schwaiger) y, sobre todo, por Johann Sebastian Drey, el verdadero fundador de la teología de Tubinga.

Los detalles de la transformación interior de Möhler siguen constituyendo un enigma[818]. Cuán honda fue se percibe aún, sin embargo, en una carta que en septiembre de 1825 escribió a su amigo Joseph Lipp, quien más tarde sería obispo de Rotemburgo: «Encontrarás que he cambiado en múltiples aspectos; mucho lo percibías antes en mí vacilante, otras ideas estaban perfiladas tan solo con rasgos imprecisos… Antes tenía tan solo la palabra, el concepto de Cristo… El estudio en profundidad de los padres ha removido mucho en mí. En ellos he descubierto un cristianismo vivo, lozano, pleno»[819].

La primera gran publicación de Möhler, *La unidad en la Iglesia, o el principio del catolicismo* (1825)[820], estaba plenamente impregnada de la nueva visión mística del cristianismo. Para él, la fe era ahora ante todo vida comunicada por el Espíritu Santo y, solo en segundo lugar, doctrina y reflexión conceptual. La Iglesia ya no era a sus ojos una estructura jurídica y social exterior, creada por hombres y necesitada de reforma, sino un organismo animado y formado por el Espíritu Santo, un Pentecostés continuado. Ya no servía el concepto exterior, «jerarcológico» de Iglesia, que Möhler caricaturizó como sigue en una reseña publicada en 1823 en la revista *Theologische Quartalschrift*: «Dios creó la jerarquía, velando así por la Iglesia de manera más que suficiente hasta el final de mundo»[821]. La nueva visión concebía a la Iglesia como una gran comunidad vivificada por el Espíritu Santo. No es convocada desde fuera, sino desde dentro por un Espíritu de amor que alienta en todos los cristianos y los mantiene unidos.

Pero sería del todo erróneo suponer que la idea möhleriana de unidad encontró tan solo aprobación en círculos eclesiales. August von Spiegel, el arzobispo de Colonia, negó en 1828 su visto bueno al nombramiento de Möhler como profesor de la facultad de teología de Bonn, porque Möhler, rindiendo pleitesía a la filosofía de Schelling, había proyectado en la unidad conceptos heterodoxos[822]. El arzobispo consideraba que en la visión mística quedaba eclipsado el elemento humano e institucional de la Iglesia. Möhler en modo alguno reaccionó con amargura. Al contrario, él era un espíritu demasiado honrado y a la vez sagaz como para no haber reconocido y corregido ya en su segunda gran publicación, *Atanasio el Grande y la Iglesia de su época* (1827), las

debilidades de su obra de juventud. Expresamente se distancia ahora Möhler del panenteísmo de Schleiermacher[823], a fin de poner de relieve lo propio y autónomo de la comprensión católica de la Iglesia como realidad divino-humana. Por eso, en una carta que dirigió al ministerio de Berlín el 12 de abril de 1834 (en aquel entonces Renania dependía de Prusia) escribe que el juicio del arzobispo era «totalmente certero», más aún, «nada se necesita tanto en nuestra época como que el episcopado mantenga con toda energía la doctrina y la disciplina de la Iglesia»[824]. Esto era un lenguaje nuevo, que expresaba una nueva conciencia eclesial.

El cambio en la concepción möhleriana de Iglesia no careció de consecuencias para su actitud ante las ideas reformistas que él mismo había defendido con anterioridad y ante las de sus compañeros de la facultad de Tubinga. Si inicialmente había asumido algunas posiciones del sistema josefinista de Iglesia estatal u oficial, el estudio de Atanasio, el precursor de la libertad, le condujo a una visión considerablemente distinta. La distinción cristiana entre Dios y el mundo le llevó a defender una distinción entre Iglesia y Estado o, equivalentemente, una unidad superior en la diferencia, una nueva relación de amistad[825]. También en la obra *Anselmo, arzobispo de Canterbury*, aparecida al año siguiente, Möhler sitúa a este padre de la escolástica medieval en el contexto histórico-eclesial más amplio de la lucha por la libertad de la Iglesia en la disputa de las investiduras. «La llama religiosa anhelaba la libertad; en el calor que irradiaba se fundieron todos los grilletes que tenían sujeto al Espíritu. Pero la libertad del individuo supone la libertad del conjunto»[826].

Semejante posición no podía por menos de conducir antes o después al conflicto, incluso en la propia facultad. Cuando el moralista y pastoralista Johann Baptist Hirscher publicó en 1831 en la revista *Theologische Quartalschrift* una positiva valoración de un texto de la asociación contraria al celibato obligatorio que acababa de ser fundada en la diócesis[827], estalló una disputa con Möhler, quien poco antes había dado a la imprenta un escrito propio favorable al celibato. Es cierto que los desacuerdos dentro de una facultad no son nada extraordinario y por regla general resultan bastante menos trascendentales de lo que su dramática escenificación pretende dar a entender. Pero en este caso la polémica tuvo carácter de símbolo y de señal. Möhler se percató con agudeza de que el problema del celibato no podía tratarse como una cuestión aislada, meramente disciplinaria. A su juicio, la lucha contra el celibato está íntimamente

asociada con el naturalismo y el materialismo[828]; el celibato, en cambio, contiene «un testimonio inconfundible de la no identidad de Iglesia y Estado»[829]. Así pues, lo que interesa a Möhler también en esta cuestión es la libertad de la Iglesia, que solo se garantiza mediante la vinculación con el papa. «En él también nosotros somos todavía libres»[830]. Por eso «merece la pena el esfuerzo de remitir al fundamento del fenómeno de que los adversarios del celibato suelen ser contrarios también al papa, y a la inversa»[831].

Möhler no fue en modo alguno el único del que partió la «nueva eclesialidad» Pero se convirtió, no sin razón, en su figura simbólica. Devino la cabeza de una nueva corriente en la facultad, a la que sobre todo se sumaron, con actitud combativa, los *Repetenten* de la Wilhelmsstift. Sobre todo Karl Joseph Hefele, quien más tarde sería obispo de Rotemburgo, se reveló como un joven exaltado. No se trataba de una lucha de camarillas por el poder en la facultad. «Tanto a catedráticos como a *Repetenten* les animaba la convicción de que estaban defendiendo los derechos básicos de la Iglesia, encauzando el futuro del catolicismo en Württemberg y dirimiendo una disputa por el ser o no ser»[832].

IV. Impulsos ecuménicos

El final de la evolución de Möhler lo constituye su obra *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe* (1832)[833]. La *Simbólica* consolidó definitivamente la fama de Möhler y fortaleció como ningún otro libro en mucho tiempo la autoconciencia de los católicos alemanes, devolviéndoles su identidad interior. Möhler la consideraba su verdadero legado. Hasta el final de su vida estuvo reelaborándola sin cesar: murió mientras preparaba la quinta edición. Se fue distanciando cada vez más –y más inequívocamente– del cascarón del pensamiento idealista; y fue poniendo de relieve con creciente claridad la categoría de lo «sobrenatural»[834].

En relación con el protestantismo, la *Simbólica* significó la despedida de la polémica y la teología de controversia vigentes hasta entonces. Con ello se dio un paso importante hacia la actual teología ecuménica. Sin embargo, Möhler estaba muy lejos de

un irenismo reticente a admitir la existencia de «diferencias que penetran hasta el corazón del cristianismo». A su juicio, eso únicamente puede conducir a una unión en la incredulidad y al desdén mutuo[835]. Solo quien se atiene a su palabra se toma también a sí mismo en serio. El perspicaz dialéctico que era Möhler redujo las diversas diferencias a un principio común. La cuestión fundamental entre católicos y protestantes es, a su juicio, el lugar del ser humano en la historia de la salvación. La pregunta por el hombre es para él el problema decisivo de Occidente en general. Se concreta y agudiza en la comprensión de la Iglesia. Pues la concepción católica de Iglesia busca el punto medio adecuado entre los extremos del racionalismo y el sobrenaturalismo, así como la forma de conjugarlos. Al protestantismo Möhler le reprocha, en cambio, que oscile inconstante entre esos dos extremos.

El concepto de Iglesia de la *Simbólica*, a diferencia del que se propone en *La unidad en la Iglesia*, no está determinado de manera primordialmente pneumatológica, sino cristológica. Möhler ve a la Iglesia ahora como una realidad divino-humana. La Iglesia es la comunión visible de todos los creyentes, en la que Cristo prolonga su obra redentora a través del ininterrumpido apostolado que él estableció. En ocasiones también el Möhler de la *Simbólica* hace formulaciones exaltadas y teológicamente no exentas de peligro. Así, por ejemplo, cuando denomina a la Iglesia visible «el Hijo de Dios perdurablemente presente bajo forma humana entre los hombres, siempre renovándose, eternamente rejuveneciéndose»[836]. Esta afirmación ha sido criticada a menudo como malentendido organológico de la Iglesia y supresión entusiasta de la diferencia entre Cristo y la Iglesia. Sin embargo, no se la puede tomar aisladamente, al margen del conjunto de la obra. El propio Möhler dice que solo es válida en un determinado sentido. En otro pasaje logra salvaguardar muy bien la relación diferenciada de Cristo y la Iglesia con ayuda del binomio prototipo [*Urbild*] e imagen [*Abbild*].

La relevancia del lado humano visible de la Iglesia como imagen e instrumento de la obra de Cristo en la historia –en el sentido del Vaticano II, hoy hablaríamos más bien de la relevancia sacramental de la Iglesia– constituye, al decir de Möhler, la oposición auténticamente confesional en eclesiología. Ya en un temprano añadido a *La unidad* Möhler hizo suya la muy citada y hasta hoy insuperada determinación de la antítesis confesional que ofrece Friedrich Schleiermacher. Según este, «la antítesis entre protestantismo y catolicismo debe entenderse de tal manera que el primero hace

depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo, mientras que el segundo hace depender, a la inversa, la relación del individuo con Cristo de su relación con la Iglesia»[837]. Con ello, Schleiermacher y Möhler consiguieron plasmar certeramente por primera vez, y de manera válida hasta hoy, la diferencia confesional. Schleiermacher y Möhler se convirtieron en cierto modo en «padres de la Iglesia» del protestantismo y el catolicismo modernos, respectivamente.

Las respuestas al tratamiento que Möhler hace del problema confesional, que a la sazón volvía de todas formas a agudizarse de nuevo, no se hicieron esperar mucho. Christian Ferdinand Baur, compañero protestante de Möhler en Tubinga, publicó ya en 1834 una refutación[838], a la que Möhler replicó, de un modo en parte crispado, con sus *Nuevas investigaciones* (1834). La Iglesia deviene ahora para él el supuesto de todos los supuestos. «Oigo las palabras en las que se plasma el desdén: nada más que Iglesia, Iglesia, Iglesia; y yo respondo: así es y no puede ser de otra manera, pues sin Iglesia no tendríamos a Cristo ni tendríamos la Sagrada Escritura. Suprimid a la Iglesia católica, ya sea solo con el pensamiento, de la historia del cristianismo y preguntaos qué sabríais entonces de este»[839].

Las polémicas en torno a la *Simbólica* hicieron la situación de Möhler en Tubinga difícil, más aún, insoportable para él. Por eso, después de haber rechazado ofertas de cátedra en Friburgo de Brisgovia, Breslavia y Münster, le pidió a su amigo Ignaz von Döllinger que hiciera lo posible por acelerar el nombramiento para la facultad de teología de Múnich, «pues cada minuto de innecesaria estancia en este lugar, máxime en las actuales circunstancias, se convertiría para mí en una carga insoportable»[840]. En 1835 Möhler se mudó a Múnich.

V. Un apolítico luchador en el campo de la política religiosa

El traslado de Möhler a Múnich se reveló como un error. «No logró acostumbrarse –informa un contemporáneo de Möhler– ni siquiera a los aspectos físicos del estilo de vida bávaro. No soportaba la cerveza; el vino no encajaba con el clima de Múnich ni con la excitabilidad de su naturaleza». La estancia en Múnich resultó para él en parte «un martirio espiritual y corporal»[841].

A pesar de ser acogido con veneración y tener un círculo de conocidos formado por compañeros muy prestigiosos tanto en el mundo científico como en la opinión pública, entre los que se contaban Ignaz von Döllinger, Joseph Görres, Georg Phillips, Johann Claudius Lassaulx y algunos otros, Möhler vivió muy retirado, prácticamente solo. La acentuación de lo eclesial por parte de sus amigos muniqueses coincidía con su visión y su convicción, pero la forma estridente y cortante en que se expresaban y conducían no encajaba con su natural sensible, sosegado y benévolo, es más, le deparó alguna que otra noche en blanco[842]. Möhler era y no podía dejar de ser «el distinguido indagador del punto de vista centrado». En medio de dos cambios de época, Möhler vivía «contemplativamente en el sosiego del ideal benedictino de erudición y vida» y –pese a perseverar en una actitud apolítica– como un intelectual señalizador de caminos para la futura política eclesial[843].

El último escrito de Möhler, *La nueva lucha contra la Iglesia católica* (1838), tuvo como tema, no por casualidad, el famoso suceso de Colonia: el encarcelamiento del arzobispo colonés Clemens August von Droste zu Vischering (1837), porque este, en aras de la libertad de la Iglesia, se había opuesto a la política prusiana de matrimonios mixtos. El brutal proceder de las autoridades prusianas desató entre los católicos alemanes una tempestad de indignación. El escrito de política religiosa de Joseph Görres, *Atanasio*, en cuya concepción probablemente influyó el *Atanasio* de Möhler, preludió el punto de inflexión en la historia del catolicismo alemán[844].

Ya con anterioridad a ello, Möhler se había percatado de que el problema de los matrimonios mixtos no era más que la válvula de escape de la Iglesia católica en Prusia: «El campo de batalla es más amplio. Un gran sistema político-religioso choca con el catolicismo, un choque que mantiene encadenado al anciano y digno pastor, pero libera al rebaño de sus cadenas. En los territorios renanos se han alcanzado definitivamente la libertad y la autonomía de la Iglesia»[845].

Möhler no pudo disfrutar, sin embargo, de una larga actividad académica y pública en Múnich. Las consecuencias del cólera que se abatió sobre la ciudad causaron la muerte del siempre enfermizo Möhler el 12 de abril de 1838, poco antes de cumplir los 43 años y solo unas semanas después de haber sido nombrado por el rey bávaro deán de la catedral de Wurzburgo. Diversos testigos relatan la manera edificante y profundamente piadosa en que murió[846]. La inscripción de su lápida en el Südfriedhof

de Múnich lo alaba certeramente: *Defensor fidei – Litterarum decus – Ecclesiae solamen*, «Defensor de la fe, adorno de la ciencia, consuelo de la Iglesia».

VI. Una historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] aún inconclusa

La influencia de Möhler es inabarcable y llega hasta el presente[847]. Mediante su atractiva figura, su cautivadora oratoria y su mente despierta y viva ejercía una perdurable y profunda influencia en los estudiantes y en el clero joven. Así contribuyó decisivamente al giro que tuvo lugar en la facultad y en la diócesis. La antigua corriente, moderadamente crítica con la Iglesia, fue reemplazada por varones más jóvenes, comprometidos con la Iglesia con un talante constructivo: Karl Joseph von Hefele, el sucesor de Möhler como catedrático de historia de la Iglesia en Tubinga y más tarde obispo de Rotemburgo; Johannes Evangelist von Kuhn, quien probablemente fue el más importante teólogo sistemático de la Escuela de Tubinga y el «cabeza de los católicos de Württemberg» (Franz Xavier Dieringer); los pastoralistas Anton Graf y Benedikt Welte, redescubiertos por Franz Xaver Arnold, el segundo de los cuales fue, junto con Heinrich Josef Wetzer, editor del famoso *Kirchen-Lexikon*, precursor del actual *Lexikon für Theologie und Kirche*. Otro «möhleriano», el exégeta Martin Josef Mack, fue cesado por el gobierno como rector de la Universidad de Tubinga y trasladado de un día para otro a una parroquia por defender en la cuestión de los matrimonios mixtos –uno de los asuntos de derecho eclesiástico más polémicos también en la región sudoccidental de Alemania– el punto de vista rigurosamente eclesial[848].

Pero la influencia de Möhler se extiende mucho más allá de Tubinga y mucho más allá de su época. Los representantes de la Escuela Romana (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader, Johannes Baptist Franzelin) hicieron suya, si bien con significativas modificaciones, la concepción möhleriana de Iglesia y de tradición[849]. También existen líneas de conexión y llamativos paralelismos con John Henry Newman, otra de las grandes figuras teológicas del siglo XIX, importante para la renovación de la Iglesia. En las décadas de 1920 y 1930 se produjo en Alemania, pero también en Francia, un renacimiento de Möhler, que tuvo una importancia crucial para los pioneros del movimiento de renovación eclesial y teológica que desembocó en el concilio Vaticano II. En Alemania hay que mencionar sobre todo a Karl Adam, profesor de dogmática en

Tubinga, a la sazón muy leído y escuchado, así como a Josef Rupert Geiselmann, el más destacado estudioso e intérprete de la obra de Möhler; y en Francia, en especial a Yves Congar, quien caracterizó expresamente a Möhler como una grieta en el cerrado bastión de la Iglesia postridentina, como inspirador decisivo y fuente de la renovación[850]. También Henri de Lubac se refiere con frecuencia a Möhler como un importante precursor y preparador de sus propias intenciones teológicas. Al Instituto Ecuménico fundado en Paderborn ya antes del concilio se le puso, no por causalidad, el nombre de Johann Adam Möhler. No es de extrañar que en el mundo entero este nombre se convirtiera para muchos en quintaesencia de la llamada Escuela de Tubinga, y así sigue siéndolo en la actualidad.

Pero al igual que ya en su propia época, también hoy es Möhler una figura controvertida. Si unos lo ven como un integrista que traicionó al Espíritu, más aún, que lo extinguió en beneficio de las instituciones eclesiásticas, otros lo consideran un precursor de los modernistas (así opina Edmond Vermeil) y como fruto maduro del neoprotestantismo en el seno del catolicismo[851]. Tan erróneo es lo uno como lo otro. Si es cierto que Möhler ayudó a superar una eclesiología y una relación con la Iglesia crítico-distanciadas en favor de otras constructivo-comprometidas y logró suscitar en el catolicismo una nueva conciencia de identidad, también lo es que ni Möhler ni los llamados «möhlerianos» eran agitadores. Con razón distinguió Johannes Evangelist von Kuhn en su necrológica de Möhler entre ortodoxos y «ortodoxistas»[852]. Y no por casualidad se contó el obispo Hefele en el concilio Vaticano I entre los más destacados representantes de la minoría que se opuso al dogma de la infalibilidad papal. Solamente tras una madura reflexión y diversas clarificaciones de su contenido lo promulgó en su diócesis en aras de la unidad y la paz de la Iglesia[853]. Eso era espíritu del espíritu de Möhler, algo al mismo tiempo profundamente distinto de la irreconciliable actitud de Ignaz von Döllinger, su antiguo compañero de batallas.

Möhler recelaba de todos los extremos. Toda vida se mueve, a su juicio, en la interpenetración de lo opuesto. Así pues, lo que él perseguía no era ni la restauración retrógrada ni las reformas astutamente acomodadizas, sino un nuevo comienzo mediante una renovación interior desde el espíritu de los padres de la Iglesia. Pero el estudio de la tradición suscitó en Möhler, como él mismo dijo en una ocasión, «ideas proféticas sobre el futuro»[854]. La investigación histórica y la reflexión sistemática referida al presente

forman en él, como en todos los teólogos de la Escuela de Tubinga, una íntima y a la vez tensa unidad. Josef Rupert Geiselmann plasmó la más profunda intención de Möhler en la lograda fórmula: «Fe viva desde la tradición consagrada»[855]. La necesaria vivificación de la fe tampoco hoy resulta posible más que a través de la actualización creadora de la tradición.

VII. Möhler, un señalizador de caminos para el presente

El camino personal de Möhler quedó inconcluso. Por eso se presta poco a ser preceptor de soluciones para nuestros problemas actuales, pero sí inspirador en una situación nueva, puesto que «el espíritu y la esencia del catolicismo» (Johann Sebastian Drey) atraviesan en la actualidad una crisis análoga a la de entonces. La compleja y global realidad del catolicismo corre de nuevo peligro de verse desgarrada entre los extremos de un banal racionalismo –o, equivalentemente, naturalismo y sociologismo– y un supranaturalismo entusiasta e irracional. La recta comprensión de lo sobrenatural por la que Möhler luchó durante toda su vida amenaza hoy con escapársenos de nuevo. Con ello, sin embargo, no solo lo católico, sino también lo cristiano quedarían heridos de muerte. En el presente, el problema ya no es en concreto la relación de Iglesia y Estado, sino la relación de Iglesia y sociedad. Tampoco en nuestra actual situación existe otra salida que la que señaló Möhler: la reflexión sobre lo propio y autónomo de la Iglesia, su «no identidad» con la sociedad, el recurso al «origen en la plenitud» y su profética actualización, así como la conjugación de los opuestos en un todo vivo, que según Möhler es lo que constituye la idea de la Iglesia católica[856].

Así, Möhler habría merecido que el sesquicentenario de su muerte se celebrara en Rotemburgo y Tubinga tanto como el segundo centenario del nacimiento de Hirscher. El gran renovador del catolicismo del siglo XIX puede ser pionero y señalizador de caminos también para la Iglesia actual. Es un precursor y testigo de la libertad religiosa y eclesial. Haríamos bien en no olvidar a esta figura, la más destacada, de la teología católica de Tubinga.

17.
Espíritu y esencia del catolicismo.
Relevancia, historia efectual y actualidad de la definición de catolicismo de Johann Sebastian Drey y Johann Adam Möhler

---

I. El catolicismo, en pleno cambio

El tema: «Espíritu y esencia del catolicismo», suena teórico y abstracto; en realidad, la pregunta por la esencia del catolicismo es un controvertido fenómeno histórico de crisis. En el curso de la Modernidad, la esencia del catolicismo se convirtió en problema en épocas de dramática transformación: tras la catástrofe de la división de las Iglesias en los siglos XVI y XVII, tras el colapso de la Iglesia imperial [*Reichskirche*] a comienzos del siglo XIX, tras el acabamiento de la época burguesa a comienzos del siglo XX y, por último, en relación con el cambio y la crisis desencadenados por el concilio Vaticano II. En todos estos momentos se planteó la pregunta: ¿qué significa ser católico?

Cuando Johann Sebastian Drey, junto con toda la facultad de teología de Ellwangen, se trasladó en 1817 a la Universidad de Tubinga, el mundo europeo y la Iglesia en Europa estaban experimentando un cambio radical. La Revolución francesa, las guerras napoleónicas y la secularización subsiguiente supusieron el final del *ancien régime* y el declive de la Iglesia imperial. Pero el colapso de toda la infraestructura eclesiástica en modo alguno llevó a la sazón a un estado de desánimo, sino más bien a una sorprendente euforia. En distintos lugares surgieron círculos de renovación religiosa: en Viena en torno a Clemens Maria Hofbauer, en Landshut en torno a Johann Michael Sailer, en Münster en torno a la princesa Gallitzin, en Maguncia en torno a Franz Leopold Liebermann[857].

En este trascendental resurgimiento, el papel de liderazgo teológico recayó ya pronto en la nueva facultad de teología católica de Tubinga[858]. Con juvenil frescura se planteó, tras el colapso de la forma de catolicismo marcada por la Iglesia imperial, la pregunta: ¿qué significa «católico»? A partir del Código de Teodosio, «católico» había sido un término del derecho imperial[859]. Una vez desaparecida la vinculación con el ordenamiento eclesiástico imperial, la pregunta por la esencia y la forma propia de lo católico volvía a estar de actualidad. Es cierto que el adjetivo «católico» se tenía desde el principio, más exactamente desde Ignacio de Antioquía, por una característica distintiva de la Iglesia[860], que también los ortodoxos reclamaban para sí y a la que los reformadores se aferraban igualmente[861]. Esto cambió en la época de la confesionalización. Primero surgió el concepto de «protestantismo», que ahora excluía todo lo que se consideraba específicamente católico y, por tanto, no protestante[862]. El término «catolicismo» se formó como el opuesto del término «protestantismo»[863]. Esta confesionalización de la voz «católico» fue un proceso paradójico, que llevó a una situación harto difícil. Pues cabalmente el término «católico», que en sus orígenes significaba «universal», «omniabarcador», se convirtió en el nombre de una confesión particular[864].

A comienzos del siglo XIX se planteó la pregunta a fondo. Ya no se preguntaba meramente por las distintas doctrinas diferenciadoras, sino por la esencia del protestantismo y por la esencia del catolicismo. Para la consolidación de este plano cualitativamente nuevo de la problemática fue determinante por parte protestante Friedrich Schleiermacher, con la famosa formulación según la cual el protestantismo hace depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo, mientras que el catolicismo hace depender, a la inversa, la relación del individuo con Cristo de su relación con la Iglesia[865]. Por parte católica, Johann Sebastian Drey, el fundador de la Escuela Católica de Tubinga, asumió de Schleiermacher –tanto en dependencia de él como en confrontación con él– la discusión sobre la esencia del catolicismo.

II. Nueva fundamentación a cargo de Johann Sebastian Drey

Johann Sebastian Drey[866] inauguró la recién fundada revista tubinguesa *Theologische Quartalschrift* en 1819 con el programático artículo: «Vom Geist und Wesen des Katholizismus» [Espíritu y esencia del catolicismo][867]. Para él, el catolicismo es una religión divina positiva, un fenómeno temporal. Pero ningún hecho es, en su opinión, meramente momentáneo; antes al contrario, influye en el contexto global y deviene así historia[868]. Lo característico del catolicismo «no debe buscarse, por consiguiente, tanto en el mayor o menor número de dogmas distintos cuanto en el dogma fundamental de su relación con el cristianismo primitivo». El catolicismo se entiende a sí mismo como «la prolongación verdaderamente objetiva, ininterrumpida, pura y coherente del cristianismo primitivo»[869].

Así pues, el cristianismo no se puede construir especulativamente ni tampoco reconstruir con voluntad historiográfica o ánimo de anticuario. Tanto el camino de la crítica histórica como el del entendimiento razonador constituyen la herejía propiamente occidental, que en el protestantismo ha sido elevada a clara conciencia[870]. El cristianismo no es el hecho de un tiempo ya largamente pretérito, que debe ser despertado de nuevo a la vida mediante letra muerta[871]. Antes bien, es algo dado objetiva y actualmente en las intuiciones vivas y, en este sentido, tradición viva[872]. «Cristo está todavía en su Iglesia y junto a ella»[873]. La tradición viva no es, por tanto, una tradición muerta, meramente archivística, sino autocomunicación para una presencia permanente[874].

La mística es el alma del cristianismo. A la Iglesia la mantiene unida desde dentro el Espíritu de Cristo como un santo espíritu cristiano común[875]. Su vida se configura desde este único Espíritu «de forma distinta en cada época, pero siempre según las necesidades de las personas, según los requisitos de sus fines y según el espíritu de los tiempos»[876]. Su historia no es simplemente –aquí permanece Drey preso del idealismo de la época– obra de la libertad subjetiva y, por ende, del azar, sino «obra de una necesidad eterna»[877].

Lo que Drey elaboró programáticamente en sus tempranos artículos lo desarrolló luego por extenso en su obra *Breve introducción al estudio de la teología*[878], que se ha convertido en un clásico. La construcción histórica y la construcción filosófica del cristianismo son fundamentales para su concepción de la teología, pero tanto una como

otra únicamente son posibles como reconstrucción de –y reflexión sobre– la vida de la Iglesia[879].

Con esta visión objetiva, mística e integral, Drey deslinda su comprensión del catolicismo respecto del racionalismo y el protestantismo de su época. Por lo que respecta al contenido, se desmarca asimismo de un movimiento coetáneo que entendía el catolicismo no a partir de su esencia objetiva, sino de su función política. Esta corriente se suele designar como «restauración»[880]. Sin embargo, tal caracterización solo es parcialmente adecuada. Pues lo que querían hombres como Joseph Marie de Maistre y Louis de Bonald no era el restablecimiento del antiguo orden feudal. Más bien, en medio del colapso del orden hasta entonces vigente solo veían un sostén en la Iglesia. Para ellos, sobre todo el papado es el refugio del orden. No se trataba, por consiguiente, de restauración, sino de la fundamentación de una revolución desde arriba.

El así fortalecido papado concertó una suerte de alianza con el pueblo eclesial a través primero del Movimiento Católico y luego de la Acción Católica como brazo secular de la jerarquía[881]. Surgió así la forma social de catolicismo característica de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. Confirió consistencia hacia dentro y se reveló combativa hacia fuera. Gracias a esta unidad tanto interior como exterior, esa forma del catolicismo resultó muy exitosa hasta mediados del siglo XX[882].

No es esta la posición de Drey. Cuando exige una «revisión del estado actual de la teología» [cf. *supra*, nota 21] y, con ello, también de la Iglesia, se refiere, a diferencia de los precursores de la restauración, a una forma abierta de Iglesia; y ello, con una intención del todo práctica[883]. Con sus propuestas de reforma asumió aspiraciones de la Ilustración católica del siglo XVIII, vinculándolas con las nuevas ideas del Romanticismo y el idealismo. Algunas no estaban todavía suficientemente maduras y no encontraron sino rechazo. Otras solo se sustanciaron mucho más tarde mediante el concilio Vaticano II. Así, Drey se convirtió en el fundador de la teología católica de Tubinga, una «teología en la abierta corriente de la época»[884], para la que eclesialidad adulta, rigurosa cientificidad y apertura a la época desde una orientación a la praxis constituyen una unidad[885].

III. Desarrollo maduro a cargo de Johann Adam Möhler

Johann Adam Möhler siguió construyendo sobre los cimientos tendidos por Johann Sebastian Drey y llevó a la madurez los impulsos de este. La Escuela de Tubinga alcanzaría fama mundial gracias sobre todo a Möhler[886].

La genial obra de juventud que Möhler dio a la imprenta en 1825 lleva por título: *La unidad en la Iglesia, o el principio del catolicismo presentado en el espíritu de los padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*[887]. El título expresa ya lo esencial. La unidad se convierte en el principio del catolicismo. Pero Möhler no pensaba en una unidad disciplinaria meramente exterior. Jesucristo no «congregó a la Iglesia mediante órdenes»[888]. La esencia de la unidad es «una mística»[889]. El Espíritu que penetra y vivifica a todos los creyentes los reúne a todos en una gran vida común y en una comunión espiritual[890]. En la obra temprana de Möhler, la unidad en torno al obispo y al papa es la imagen personificada del amor de la comunidad[891].

La unidad espiritual de la Iglesia es una unidad viva. Como todo lo que está vivo, también la vida de la Iglesia se mueve en antítesis. Hoy hablaríamos más bien de tensiones polares. Pero mientras que en la Iglesia tales opuestos se interpenetran, en la herejía se desgajan de la unidad y del todo. Por eso, la esencia de la herejía es el egoísmo[892]. Según Möhler, este principio se desarrolla de modo consecuente en el protestantismo, con su acentuación del individuo y su relación no mediada con Dios[893]. La herejía comienza «allí donde el individuo, no vinculado con el todo en el amor, o sea, no sostenido por este…, no puede arreglárselas consigo mismo, cree descubrir contradicciones y reniega por eso de ellas»[894]. A diferencia de lo que ocurre en Drey, este desgajamiento de la unidad y la totalidad no es, en opinión de Möhler, un proceso dialécticamente necesario, sino fruto de una decisión. De ahí que Möhler no califique a la herejía de oposición [*Gegensatz*], sino de contradicción [*Widerspruch*][895].

En la *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*[896], publicada por primera vez en 1832, Möhler desarrolló su posición originaria. Vinculó la concepción pneumatológica de la unidad más estrechamente con una concepción cristológica, determinada por la encarnación. A diferencia de lo que se sostiene en *La unidad en la Iglesia*, la forma exterior de la Iglesia ya no es reflejo de la vida interior; antes bien, Möhler afirma: «La razón última de la visibilidad de la Iglesia radica en la encarnación de la Palabra divina»[897]. Jesucristo continúa viviendo y actuando en la Iglesia en virtud de su

Espíritu y a través de la mediación humana visible[898]. Bajo este punto de vista, Möhler puede escribir que la Iglesia es «el Hijo de Dios perdurablemente presente bajo forma humana entre los hombres, siempre renovándose, eternamente rejuveneciéndose, la continua encarnación de aquel»[899].

Sin embargo, el Espíritu –y con ello se retoma la idea principal de *La unidad en la Iglesia*– no se le da a ningún individuo en cuanto tal, sino que él mismo se adueña del individuo invariablemente en cuanto miembro del todo[900]. «En el todo descansa él por completo»[901]. Ello fundamenta, según Möhler, la adoración interior, el amor y la entrega del católico a la Iglesia. Para Möhler, la belleza de la Iglesia consiste en «el armonioso movimiento de interpenetración de innumerables espíritus». Reúne «así lo infinitamente múltiple en una unidad»[902]. Por eso, ningún individuo es «inerrante», sino solo la Iglesia en su conjunto[903].

IV. Una impresionante historia efectual

La historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] de Möhler es enorme. No resulta fácil sobrevalorarla. Ya en las primeras décadas se publicaron traducciones de la *Simbólica* al francés, inglés, holandés, italiano, polaco y sueco[904]. Por desgracia, esta historia efectual todavía no se ha escrito[905]. Ya solo en Alemania se extiende mucho más allá del círculo de la Escuela de Tubinga; por ejemplo, a Ignaz von Döllinger, quien, tras la prematura muerte de Möhler, reunió y reeditó en dos volúmenes los ensayos de este[906]. Repercusiones se aprecian en la Escuela Romana (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader, Johann Baptist Franzelin y Matthias Joseph Scheeben)[907]. John Henry Newman se familiarizó con el legado intelectual de Möhler a través de una traducción francesa (1840) y otra inglesa (1842)[908]. Las ideas möhlerianas sobre el espíritu común, determinadas por el Romanticismo, tuvieron, por último, una fuerte influencia en la renovación de la teología ruso-ortodoxa, en especial en la doctrina del espíritu del pueblo y la idea de *sobornost* de Aléxei Stépanovic Jomiakov y Georges Florovsky[909].

La influencia de Möhler en el siglo XX no fue menor; antes al contrario, ahora alcanzó su máxima intensidad. En la crisis de la Europa burguesa que siguió a la Primera

Guerra Mundial y en el marco de la renovación litúrgica y eclesiológica y del movimiento ecuménico tuvo lugar un redescubrimiento de Möhler (Karl Adam, Stefan Lösch, Josef Rupert Geiselmann, Karl Eschweiler, Michael Schmaus, Heinrich Fries). Romano Guardini escribió a la sazón las famosas palabras: «La Iglesia despierta en las almas»[910]. *La esencia del catolicismo*[911] de Karl Adam dejó una duradera impronta en toda una generación[912]. En Francia, la obra de Möhler desempeñó un sobresaliente papel en la llamada *nouvelle théologie* (Marie-Dominique Chenu, Pierre Chaillet, Henry de Lubac, Yves Congar, Louis Bouyer, Yves de Montcheuil)[913]. La influencia de Möhler en la teología estadounidense puede constatarse en Georg Weigel y Avery Dulles[914].

Así, la influencia de Möhler se extendió a todos los que antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial fueron alguien en la teología. Con ello quedaba trazado el camino a través de cual su concepción de tradición y de Iglesia, junto con la de John Henry Newman, entraría en los documentos del concilio Vaticano II[915] y estos dos teólogos, Möhler y Newman, se convertirían en determinantes para la actual concepción católica de Iglesia. Durante su primer viaje a Alemania, el papa Juan Pablo, en un encuentro con miembros de las facultades de teología católicas celebrado en Altötting (1980), lo mencionó expresamente –junto con Alberto Magno, Nicolás de Cusa, Matthias Joseph Scheeben, Erich Przywara y Romano Guardini– como un destacado representante de la teología alemana. Se trata, en cierto sentido, de un padre de la Iglesia del catolicismo moderno.

V. La nueva índole de la polémica interconfesional

Esta nueva determinación de la identidad católica no podía por menos de suscitar la contestación protestante. Así, ya en vida de Möhler se desarrolló una polémica con su compañero tubingués Ferdinand Christian Baur, el fundador de la incipiente Escuela Evangélica de Tubinga. Su escrito contra la *Simbólica* de Möhler lleva el significativo título de *La oposición de catolicismo y protestantismo según los principios y dogmas de ambas concepciones doctrinales*[916]. Aparte de este de Baur, hubo otros muchos escritos de refutación, incluso de teólogos considerablemente más conservadores, como, por

ejemplo, Philipp Konrad Marheineke, sospechoso de criptocatolicismo, y el teólogo de mediación Carl Immanuel Nitzsch.

Característica del crispado ambiente es la irritación del autor de la voz «Möhler» en la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* por el hecho de que un biógrafo católico de Möhler, relatando la controversia, hablara de «una resplandeciente victoria del catolicismo y una dolorosa derrota de los protestantes» y escribiera que estos últimos «han contemplado asombrados y boquiabiertos la obra de Möhler»[917]. Para afirmar tal cosa, «hace falta estar muy ofuscado»[918]. Pero también reconoce que la obra de Möhler ha servido «para fortalecer la conciencia protestante, fomentar la comprensión de la antítesis, hacer aún más clara la principal diferencia». En el mismo sentido escribe el criticado biógrafo: «Es difícil decir qué es lo que [Möhler] ha conseguido en mayor grado… si reforzar a los católicos en su confesión de fe o cuestionar el protestantismo en la conciencia de quienes lo profesan»[919]. Así pues, admiradores y críticos de Möhler convienen en que Möhler, con su definición del catolicismo, ha hecho la diferencia confesional más nítidamente consciente, elevando la controversia interconfesional a un nuevo plano y confiriéndole una nueva índole.

VI. Karl Barth y la diferencia fundamental con el catolicismo

La controversia desencadenada por Möhler se prolongó en el siglo XX bajo nuevos supuestos teológicos. Karl Barth, el padre y el representante más importante de la renovada teología protestante del siglo XX, se distanció del neoprotestantismo, para desplegar en su *Kirchliche Dogmatik* una guerra en dos frentes: por un lado, contra el neoprotestantismo modernista y, por otro, contra la herejía del catolicismo romano[920]. Ya en el volumen I/1 pronuncia un decidido «¡no!» frente a la posición de Möhler[921]. En el volumen I/2 sigue luego la gran confrontación. Barth habla de la «Escuela Católica de Tubinga, a la que toda la atención que se le preste será poca»[922] y califica a Möhler de «padre del nuevo catolicismo alemán»[923].

Es significativo que Barth reproche a los tubingueses y al nuevo catolicismo lo mismo que censura en el neoprotestantismo: la alianza con la filosofía idealista-romántica o, como él dice, el «pensar a la manera de Schleiermacher»[924]. En vez de

escuchar a la palabra, lo que cuenta para el nuevo catolicismo es escuchar a la Iglesia, que según Möhler es «la continua encarnación» del Hijo de Dios y «la religión cristiana objetivada»[925]. Esta «equiparación de la Iglesia, su fe y su palabra, con la revelación que la fundamenta» y «la Iglesia católica que se cree idéntica a Cristo»[926] encuentran la decidida crítica de Barth y su inequívoco «no».

El teólogo basilense va aún un paso más allá. «La verdadera fuerza de las argumentaciones de Möhler» no reside, a su juicio, en que este haya «compendiado el complejo Escritura y tradición» identificándolo con la revelación y la encarnación del Hijo de Dios, «sino en que quiere entender toda la dignidad y autoridad divina que con ello se atribuye a este complejo justamente como un predicado de la Iglesia, de la Iglesia del presente como depositaria viva del apostolado, como representante del propio Jesucristo. En la fe de esta Iglesia ha entrado [*eingegangen*] la palabra de Dios, en la fe de esta Iglesia se ha agotado [*aufgegangen*] de hecho esa palabra… Esta Iglesia es el Jesucristo que hoy habla, dirige, actúa, decide»[927].

Barth, sin embargo, fue lo suficientemente clarividente para percatarse de que Möhler no se había inventado una nueva concepción de Iglesia y de tradición, sino que se había limitado a sistematizar la antigua concepción católica, vigente desde el siglo II, desde Ireneo de Lyon[928]. Por consiguiente, la crítica de Barth a Möhler es, en realidad, una crítica al catolicismo. Está convencido de que la frase pronunciada por Pío IX: *La tradizione sono io*, «La tradición soy yo», expresa adecuadamente la concepción católica de tradición[929].

Barth revisó más tarde su crítica fundamental a la Iglesia católica[930]. A pesar de ello, dicha crítica hizo escuela en la teología protestante. En múltiples variaciones atraviesa cual hilo conductor la teología protestante del siglo XX[931]. La asamblea fundacional del Consejo Mundial de Iglesias, celebrado en Ámsterdam en 1948, se hizo eco de ella, para corregirla veinte años más tarde, tras el concilio Vaticano II, en su cuarta asamblea plenaria (Uppsala, 1968)[932].

La crítica de Barth permanece viva en el debate –que no está aún ni mucho menos cerrado– sobre la diferencia básica entre la concepción católica y la concepción protestante de cristianismo[933]. En tal debate, la problemática planteada por Friedrich Schleiermacher, Johann Adam Möhler y Ferdinand Christian Baur deviene una vez más actual bajo una nueva forma. Albert Ritschl, Paul Tillich, Gerhard Ebeling, Eilert Herms

son solo algunos de los nombres propios que deben mencionarse en este contexto. También el amplio debate, fundamentalmente exegético, de las décadas de 1960 y 1970 sobre el problema del «protocatolicismo» entre Erich Käsemann, Hans Conzelmann y Willi Marxsen debe encuadrarse en él[934].

No hace falta sino mencionar los nombres de estos teólogos para convencerse de cuán superficial sería creer que en el diálogo ecuménico todo se encuentra ya aclarado teológicamente y que ahora tan solo resta que los lentos cuadros directivos de las diversas Iglesias extraigan de ello las consecuencias debidas. ¡Qué gran error! A buen seguro, numerosas controversias concretas han sido ya superadas. Pero la pregunta decisiva planteada por Möhler sigue siendo actual. De ahí que su advertencia ante tales opiniones superficiales no haya perdido nada de su pertinencia. «La opinión de que no existen diferencias considerables que afecten al núcleo del cristianismo solamente puede llevar –escribe en la *Simbólica*– al desdén mutuo»[935]. Tal opinión contradice tanto el respeto a uno mismo como el respeto a la posición del otro.

Se ha preguntado, por eso, si es correcto caracterizar a Möhler como padre de la moderna teología ecuménica[936]. A buen seguro no, si ahistóricamente se mide a Möhler por el concilio Vaticano II y el desarrollo subsiguiente, y menos aún si se entiende la teología ecuménica como irenismo. Sin embargo, Möhler sí que puede ser considerado pionero de una teología ecuménica sana y sin miedo a la confrontación. Por eso, el Instituto de Ecumenismo Johann Adam Möhler de Paderborn lleva con justicia su nombre[937].

VII. El catolicismo como sistema históricamente abierto

Precisamente si no se elude la cuestión de la verdad en aras del ecumenismo, se plantea la pregunta: ¿entendió Barth y entendieron los teólogos protestantes correctamente a Möhler y la posición católica? ¿Se puede afirmar realmente que la concepción católica de la tradición queda condensada en la frase: *La tradizione sono io*, que se atribuye a Pío IX?

Con independencia de cómo haya que juzgar la autenticidad de este dicho[938], lo cierto es que la concepción de Möhler no lo refleja, como tampoco lo hace el concilio

Vaticano II[939]. Pues la incesantemente criticada formulación de Möhler en la *Simbólica* de que la Iglesia es la perdurable encarnación del Hijo de Dios no constituye, como por regla general se afirma, la definición möhleriana de Iglesia. Para Möhler, esta frase tan solo es válida desde un punto de vista muy determinado[940], que consiste en que Jesucristo no es para la Iglesia una figura meramente histórica, que tendríamos que reconstruir desde una perspectiva histórico-crítica, sino que más bien sigue actuando en la Iglesia[941]. Esto significa que, si bien Jesucristo continúa viviendo y actuando en la Iglesia, la Iglesia no es el Cristo perviviente. Jesucristo está activamente presente en la Iglesia como cuerpo suyo; pero en su condición de cabeza de ese cuerpo, también está frente a la Iglesia.

Ambos aspectos, el estar en la Iglesia y el estar frente a la Iglesia, los conjuga Möhler en la tradición de los padres con ayuda de la relación entre prototipo [*Urbild*] e imagen [*Abbild*]. El prototipo está presente en la imagen, pero no se identifica con ella. En este sentido, Möhler puede afirmar en otro lugar: «Considerada desde un cierto ángulo, la Iglesia es, a la manera viva de las imágenes, el Cristo que se manifiesta y actúa a través de todas las épocas»[942].

Esta distinción entre Cristo y la Iglesia terminó llevando a Möhler a una desromantización del concepto de tradición, que se convirtió así en el fundamento de una concepción histórica y dinámica de Iglesia[943]. En las *Nuevas investigaciones* define Möhler la tradición como unidad dialéctica de movimiento regresivo y progresivo. Por lo que respecta al primero, la Iglesia siempre ha de tomar críticamente como medida a Jesucristo en cuanto el «comienzo en la plenitud»[944]. Debe volverse una y otra vez hacia él tomándolo como orientación. A la inversa, la Iglesia debe incesantemente sumergirse, llevada por un movimiento progresivo, en las situaciones históricas. Así será introducida de manera cada vez más profunda en el misterio de Jesucristo[945].

A la historicidad en sentido diacrónico se añade en Möhler la historicidad en sentido sincrónico. El principio católico de unidad no comporta un sistema fijo, inmóvil, uniforme. Antes bien, dentro de la unidad los contrarios pueden y deben moverse «con libertad y alegría de vivir»[946]; «al libre movimiento del individuo hay que concederle, tanto en la vida como en la ciencia, un espacio tan amplio como sea conciliable con la existencia de lo común»[947]. La unidad viva es, como toda vida, una unidad en medio de tensiones. Así, en la Iglesia se necesitan sin cesar nuevos procesos de entendimiento y

búsqueda de consenso[948]. Esta visión de una catolicidad históricamente abierta deviene importante para Möhler de cara a la determinación de la relación entre primado y episcopado. Según propia confesión, Möhler luchó largo tiempo con esta cuestión y solo tras algunos titubeos iniciales se decantó por el reconocimiento del primado. Su solución, sin embargo, no es la del papismo, que pretende derivar todo de la cima primacial. Para él, el sistema episcopal y el sistema papal son más bien «contrarios muy beneficiosos para la vida eclesial, de suerte que el movimiento del uno hacia el otro conserva el desarrollo libre y específico de las partes, pero también hace que se mantenga la unión de estas para formar un todo vivo e indivisible»[949].

La unidad es, por tanto, una viva unidad en la diversidad animada por el único Espíritu y una diversidad en la unidad. La unidad no como sistema cerrado, sino como sistema históricamente abierto. Möhler lo describe sintéticamente de la siguiente manera: «En la vida eclesial son posibles dos extremos, y ambos se llaman "egoísmo". Consisten en que todos a la vez quieran serlo todo o en que uno solo quiera serlo todo. En este último caso, el vínculo de la unidad es tan estrecho y el amor tan cálido que no es posible evitar la sensación de sofoco; en el primer caso, todo se desintegra y se torna tan frío que uno se congela. Un egoísmo engendra el otro; pero ni uno solo ni cada cual por su parte deben querer serlo todo; todo solo pueden serlo todos juntos, y la unidad de todos constituye un único todo. Esa es la idea de la Iglesia católica»[950].

VIII. Hacia una catolicidad ecuménica

La comprensión integral, históricamente abierta de lo católico vuelve a estar de actualidad. El concilio Vaticano II recibió algunas ideas esenciales de Möhler, pero nos dejó como tarea una obra por terminar. El carácter de compromiso de muchas de sus afirmaciones[951] llevó a una disputa aún inconclusa sobre la recta interpretación del concilio. Este proceso de recepción va acompañado de la rápida disolución de la forma histórica del catolicismo que se formó a principios del siglo XIX. Así, el tema: «Espíritu y esencia del catolicismo», vuelve a ser actual. Louis Bouyer habla de una *décomposition du catholicisme*. Curiosamente, en el libro que así titula, escrito con cierta amargura, el teólogo francés remite repetidas veces a Möhler. Le parece que la concepción möhleriana de la tradición ofrece una salida de la crisis[952].

Así pues, cabría preguntarse: después del siglo XIX y el XX, ¿se les presenta a Möhler y a la Escuela de Tubinga en el siglo XXI una nueva oportunidad, la tercera, de influir teológicamente? Es imposible saberlo. Sin embargo, la idea de una comprensión históricamente abierta del catolicismo cuenta con buenas cartas[953]. En lo que sigue me circunscribo a la posible aportación de la teología tubinguesa al futuro del movimiento ecuménico.

En comparación con la época de Möhler, marcada por el confesionalismo, nos encontramos en una situación distinta. Es cierto que la aproximación ecuménica no ha alcanzado aún su meta, la unidad visible de los cristianos, pero sí que ha creado ya ahora una nueva realidad. Ha redescubierto la fraternidad de todos los cristianos, enseñándonos a entender de manera nueva las diferencias persistentes sobre el trasfondo de lo que unos y otros tenemos en común, que es más[954]. La nueva situación alberga en sí la oportunidad de superar la crítica situación de un catolicismo confesionalmente encajonado para encaminarnos hacia una futura unidad ecuménica más abarcadora.

El reto debe acreditarse ante la pregunta fundamental planteada por Karl Barth, que reza: ¿cómo puede la palabra de Dios estar, por una parte, normativamente por encima de la Iglesia y, por otra, infaliblemente viva en la Iglesia? O formulado de modo más concreto: ¿cómo puede conciliarse la doctrina católica de la infalibilidad de la Iglesia con la doctrina protestante de la *ecclesia semper reformanda*[955], según la cual todas las doctrinas de la Iglesia deben examinarse sin cesar a la luz de la Escritura?

La concepción dialéctica de la tradición que Möhler presenta en las *Nuevas investigaciones* puede venir aquí en nuestra ayuda. Pues según esta concepción, la tradición no es sin más el desarrollo orgánico del comienzo; antes bien, la Iglesia se relaciona con el «comienzo en la plenitud» en un doble movimiento dialéctico: retrocediendo hacia ese comienzo debe tomar sin cesar como criterio la verdad revelada de una vez para siempre. Necesita de la permanente renovación desde el origen, y eso significa sobre todo: la permanente renovación desde el testimonio de la Escritura. Al mismo tiempo, yendo hacia delante debe sumergirse en la siempre nueva situación y estar atenta a los «signos de los tiempos». En este doble movimiento, el Espíritu la guía sin intermisión hacia la verdad plena (cf. Jn 16,13).

Para Drey y Möhler, esto no lleva a un incesante revisionismo que todo lo relativiza. La rueda de la Iglesia no puede –ni tiene por qué– inventarse siempre de

nuevo. La verdad a la que el Espíritu ha conducido en el pasado no puede ser hoy ni mañana un error. El Espíritu no se autocontradice. No nos aleja de la verdad conocida en su día, sino que nos introduce más y más profundamente en ella. En efecto, la verdad del Evangelio es siempre mayor y más profunda que todas las fórmulas dogmáticas que la interpretan. Así, Drey y Möhler no hablan de construcción, sino de introducción, o sea, de un proceso dialéctico en virtud del cual la Iglesia es introducida sin cesar y con creciente profundidad en la única verdad que le ha sido regalada ya[956].

Tal reinterpretación se ha dado reiteradas veces a lo largo de la historia de los concilios y los dogmas hasta el pasado más reciente. Resulta fundamental para el entendimiento ecuménico. Así, en el diálogo con las Iglesias orientales antiguas, que se separaron con ocasión de la controversia sobre el dogma cristológico de Calcedonia, fue importante que se lograra profundizar hasta tal punto en la comprensión del dogma cristológico que a estas Iglesias no se les obligó a asumir sin más las formulaciones del dogma cristológico calcedonense. Antes bien, ambas partes reconocieron que confiesan de forma conjunta, si bien bajo fórmulas diferentes e históricamente condicionadas, la única fe cristológica, siempre mayor. Algo análogo ocurrió con la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*[957].

La única verdad puede, por consiguiente, ser profesión de fe de la Iglesia de modo históricamente diverso. En ello, las contradicciones [*Widersprüche*], o sea, los anatemas recíprocos están excluidos; en cambio, las contraposiciones [*Gegensätze*] o, como diríamos hoy, las tensiones complementarias entre los distintos enunciados confesionales son posibles[958].

Esto nos lleva una vez más a la concepción möhleriana de la unidad. No se trata de una unidad muerta, sino de una unidad viva que integra contraposiciones o tensiones. Pero las tensiones que se han desgajado del todo, convirtiéndose en contradicciones, pueden retornar a la unidad. Y así devienen de nuevo contraposiciones fecundas para el todo. Con ello no se defiende un simple ecumenismo de retorno. Möhler no piensa en un camino hacia atrás, sino en un camino hacia delante, al final del cual ambas partes terminarán enriquecidas. Pues mientras las contraposiciones enriquecedoras de la vida emigren de la Iglesia, esta no puede realizar de modo concreto y pleno su catolicidad[959]. Solamente a través de un ecuménico «intercambio de dones»[960] puede

ella, liberada de estrechamientos en modo alguno católicos, encontrar una forma más consciente y plena de lo católico.

Con esta concepción, Möhler anticipó la idea de «diversidad reconciliada»[961]. Señaló un camino para avanzar desde los estériles debates sobre la diferencia fundamental y desde la paradoja de la restricción confesional del catolicismo hacia una forma ecuménica, históricamente nueva, de catolicismo. Así entendido, el ecumenismo, lejos de oponerse a la catolicidad, es un camino hacia la realización plena de lo católico. Hace valer también la genuina aspiración evangélica. Pues los reformadores no querían fundar una nueva Iglesia. Buscaban renovar desde el Evangelio la Iglesia existente. En la constelación histórica entonces vigente, este intento fracasó por múltiples razones. El movimiento ecuménico es la oportunidad y al mismo tiempo el reto de llevar a su meta las aspiraciones esenciales de la Reforma en una forma ecuménicamente renovada y enriquecida de la *Catholica*[962].

Möhler, sin embargo, era lo suficientemente realista como para no albergar ninguna «esperanza de realización inminente» [*Naherwartung*] en el terreno ecuménico. Con sobriedad afirma que de momento –esto es, en aquella época– no cabe pensar en una unión en la fe. A su juicio, esto no sería sino una unión en la falta de fe[963]. Con ello se desmarca de la utopía –que se remontaba a Joaquín de Fiore[964] y a la sazón estaba muy extendida– del comienzo de una era nueva joánica, en la que las antítesis entre el catolicismo petrino y el protestantismo paulino quedarían reconciliadas[965]. Möhler se halla muy alejado de tales pensamientos utópicos de progreso. Se conforma con desarrollar la idea de una catolicidad abierta, que luego se impondrá teológicamente en gran medida en la teología del siglo XX como contribución católica al ecumenismo, pero para cuya realización aún resta un largo camino por recorrer. No nos es dado saber si sobre esta base católicos y protestantes se darán algún día la mano, como confiaba Möhler[966], pero sí podemos esperarlo; esforzarnos por ello al máximo es nuestra tarea y nuestro deber.

De este modo, la idea de Drey y Möhler de un catolicismo abierto nos plantea el reto de pensar la apertura sin vaguedad y elaborar una teología que, firmemente anclada en la tradición viva de la Iglesia, piense por sí misma, proceda según todas las reglas de la ciencia y, en vez de encerrarse en una torre de marfil académica, esté profundamente movida por los interrogantes de la época, sobre todo por el anhelo de reconciliación y

paz, así como por el de unidad de la Iglesia. Lo que es el sello distintivo de la teología católica de Tubinga –a saber, la unidad de eclesialidad, cientificidad y apertura a los problemas de la época– puede devenir así un signo de esperanza en una catolicidad ecuménica.

Max Seckler contribuyó notablemente a desarrollar la tradición tubinguesa de un modo autónomo, como corresponde a su espíritu. Concluyo expresando mi esperanza en que también en el futuro se encuentren aquí en Tubinga jóvenes teólogos que, con corazón creyente, inteligencia despierta y paciencia perseverante, lleven con energía hacia el futuro «el espíritu y la esencia» de una catolicidad abierta.

Cuarta parte:

Perfiles de teólogos

18.
Karl Adam.
En el centenario de su nacimiento
y décimo aniversario de su muerte

Karl Adam, quien en la primera mitad de nuestro siglo fue uno de los teólogos católicos más celebrados, cuyos libros conocieron el éxito en el mundo entero y cuyos cursos siguen inolvidablemente grabados en la memoria de sus oyentes, hoy apenas les suena ya de oídas a los teólogos más jóvenes. Él, que en los años del resurgimiento religioso y eclesial atraía a Tubinga estudiantes de toda Alemania y, con su arrebatadora oratoria, congregaba a menudo ante su cátedra hasta ochocientos oyentes, apenas es entendido ya por los estudiantes actuales. En las presentaciones de la historia reciente de la teología es mencionado siempre con respeto, pero hasta la fecha no se ha escrito ninguna tesis doctoral ni ningún otro tipo de monografía sobre él, en una época en la que sobre algunos teólogos aún vivos se han escrito ya medias bibliotecas.

I. Una teología para su época

Si se quiere entender la teología de Karl Adam, primero hay que conocer al teólogo Karl Adam. Pues persona y obra, vida y doctrina constituyen en su caso una unidad indisoluble. Nacido el 22 de octubre de 1876 en Pursrack, un pequeño pueblo del Alto Palatinado [una de las regiones administrativas que componen Baviera, situada al nordeste y con capital en Ratisbona], y criado junto a otros diez hermanos, nunca pudo ni quiso renegar de su campechanía paleo- bávara ni de su acento bávaro ni de sus arcaísmos bávaros. Fue un hombre vitalista, dotado de un ingenioso sentido del humor y con una bondad natural que le hacía estar siempre dispuesto a ayudar. Con razón pudo decirle el moralista Theodor Steinbüchel, a la sazón rector magnífico de la Universidad

de Tubinga, con ocasión de su septuagésimo cumpleaños: «Su apellido lo dice todo: Adam. Es usted un hombre cabal». Así pues, un erudito en gran medida reconocido, pero no un aburrido ratón de biblioteca; antes bien, un maestro fascinante y un elocuente orador. La tarea más pura de un investigador consiste, en sus propias palabras, en ser profesor, confesor, o sea, según la etimología de estas palabras, alguien que declara y expone en público aquello que le mueve y apasiona.

Gracias a esta actitud, Karl Adam fue el hombre justo en el momento justo. Pues tras su doctorado (1904) y habilitación (1908) en Múnich y una breve actividad docente como moralista en Estrasburgo (1917-1918), llegó en 1919 a Tubinga como catedrático de teología dogmática justo en el momento en el que, con el final de la Primera Guerra Mundial, se había hecho manifiesto el colapso de la cultural liberal-burguesa y se abría paso una reestructuración de todo lo intelectual. El movimiento juvenil arrojó a un lado lo que olía a moho pequeñoburgués y redescubrió los valores de una vida originaria y natural en comunión con personas de mentalidad afín. La filosofía vitalista de Friedrich Nietzsche y su llamamiento: «¡Hermanos, permaneced fieles a la tierra!», se adueñaron de toda una generación. La fenomenología, que a la sazón comenzaba a emerger en filosofía con Edmund Husserl y Max Scheler, llevó a cabo un giro desde el subjetivismo kantiano hacia el objeto, reemplazando el conocimiento meramente conceptual por la descripción fenomenológica de lo vivo y concreto. Al mismo tiempo, Rudolf Otto, en su libro *Lo santo*, enseñó a repensar la categoría de lo religioso en su originalidad. En el personalismo y la filosofía dialógica de Martin Buber, Ferdinand Ebner y otros se abrió paso el individualismo moderno y, con el neorromanticismo de la época, se redescubrió la comunidad viva. A través de Romano Guardini, Peter Wust y otros, el resurgimiento general repercutió en la Iglesia. Nacieron los grandes movimientos de renovación del siglo XX: el bíblico, el litúrgico, el kerigmático y el ecuménico. Romano Guardini escribió: «Se ha iniciado un proceso religioso de trascendencia imprevisible: la Iglesia despierta en las almas».

Karl Adam estaba inmejorablemente preparado, no solo por su carácter, sino también por su origen intelectual, para convertirse en portavoz teológico de este movimiento de renovación. Sus tesis de doctorado y habilitación las había dedicado a temas históricos del ámbito de los padres de la Iglesia latinos. Ya entonces había demostrado una viva sensibilidad para el devenir histórico, que no se deja encerrar en

una rígida armadura conceptual. Especialmente Agustín, el santo de corazón ardiente y el teólogo del orden del amor, devino determinante para el pensamiento de Adam. En Tubinga, por último, se encontró con la tradición de la Escuela Católica de Tubinga, sobre todo con Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler y Johannes Evangelist von Kuhn. A ellos le unía una congenialidad interior. Su artículo sobre dicha escuela, publicado con motivo del cuatrocientos cincuenta aniversario de la Universidad de Tubinga, es, en gran medida, un autorretrato teológico. Quien lo lee entiende por qué Adam rechazó en 1925 la oferta de una cátedra en Bonn y por qué en 1935 se quitó de encima de antemano una planeada oferta de la facultad de teología de Wurzburgo, para enseñar en Tubinga hasta su jubilación en 1948. Tubinga era para él el «punto más avanzado del catolicismo alemán». Quería aportar a su época lo que los teólogos tubingueses del siglo XIX habían aportado a la suya: una teología de la vida que entendiera el cristianismo no como sistema de fórmulas, máximas e instituciones fijas, sino como vida que anega, una teología que concibiera las distintas verdades de la fe tanto en su devenir histórico como en su cohesión orgánica.

Pero Karl Adam era más que un débil epígono. El contexto de su pensamiento no era ya, como para los antiguos tubingueses, la decimonónica filosofía idealista del espíritu, sino la filosofía de la vida de principios del siglo XX. Despreciaba a fondo la formación meramente intelectual. Las ideas eran para él estructuras vivas, y la teología una ciencia de la vida. Sabía bien que «el ser humano quiere vivir. Su impulso vital es más fuerte que toda filosofía grisácea y ajena a la vida». Por eso desdeñaba también una teología «que se complace hasta tal punto en la formulación de conceptos puros y pulcros sistemas que conceptos y sistemas ocultan al Santísimo cual burda cortina. Ya no se ve a Dios. Se llega así a un lugar entre los lógicos, no al lugar donde habla Dios». A tenor del juicio de su discípulo y amigo Fritz Hofmann, el trabajo que Adam desarrolló a lo largo de su vida estuvo encaminado a «contraponer una teología de la vida a una investigación teológica que se dirigía unilateralmente al entendimiento, a una apologética que casi hacía aparecer la fe como resultado de operaciones lógicas, a una dogmática cuyo afán especulativo amenazaba con hacerle perder la sensibilidad para la relevancia vital de toda la verdad cristiana».

No es de extrañar que Karl Adam, con su lenguaje vivo y cautivador, pero no excesivamente interesado en la precisión conceptual, estuviera expuesto a múltiples

malentendidos. Su modo de expresión, nuevo y divergente del propio de la tradicional teología de escuela, llevó reiteradas veces a reconvenciones por parte del magisterio. En su época de Múnich se vio involucrado en la disputa entre modernismo y antimodernismo, impregnada de desconfianza. Solo gracias a la intervención del príncipe heredero bávaro, a cuyos dos hijos Adam daba clases de religión, eludió la censura eclesiástica. Tampoco más tarde, cuando ya estaba en la cima de su actividad, se le ahorraron experiencias amargas parecidas, en parte a consecuencia de denuncias casi enfermizas. Sus tres obras principales –*La esencia del catolicismo*, *Cristo nuestro hermano* y *Jesucristo*– tuvieron que ser retiradas provisionalmente de las librerías y solo pudieron publicarse de nuevo tras ser sometidas a correcciones en parte bastante irrelevantes.

Estos conflictos agitaron hondamente a Karl Adam, de mentalidad de todo en todo eclesial. No obstante, aunque a él realmente no le faltaba vitalidad, nunca permitió que la cosa llegara a la rebelión pública. Siempre se sometió al juicio eclesial, no por debilidad ni por miedo, sino *ex animo interno*, como escribió al Santo Oficio. La dolorosa consternación no sofocó su amor a la Iglesia, como él mismo le comunicó al cardenal Faulhaber, pero sí que amenazó con privarlo durante algún tiempo de toda valentía y todo placer creador. El cardenal Faulhaber se percató del peligro de que entre los profesores universitarios católicos –para quienes los escritos de Adam eran muy importantes– pudiera suscitarse inquietud, más aún, conmoción, por lo que se dirigió al cardenal secretario de Estado Pacelli. También muchas otras influyentes personalidades abogaron por Adam. El propio Karl Adam expresó en una carta dirigida al arzobispo Gröber (Friburgo de Brisgovia) su temor de que se tornara imposible una teología alemana viva, interesada en responder a necesidades y problemáticas específicamente alemanas –no mediante fórmulas de escuela apenas comprensibles, sino de esa manera viva que interpela–. Estos reveses le resultaban soportables, porque sabía que «la comunidad es el verdadero órgano del Espíritu», que el portador del Espíritu no es el «yo», sino el «nosotros».

II. Una teología de la vida

El verdadero fundamento de esta actitud radica en la teología de la vida de Karl Adam. Ya en su lección inaugural en Tubinga sobre «Fe teológica y teología» dejó claro a qué vida se refería: la vida en el sentido del Evangelio de Juan, la vida de la gracia otorgada por Dios, la participación en la vida trinitaria de Dios. La gracia supone la naturaleza, como Adam subrayó una y otra vez en el sentido de un famoso axioma escolástico. Pero es «algo enteramente nuevo»; y sin la participación en la vida divina, el ser humano está separado de la raíz y la fuente de su vida. En este sentido vale para Adam lo siguiente: «La fe en Dios es esencialmente voluntad de vivir. La espiritualidad moderna, para ser sana, debe profesar esta fe».

No sería difícil trazar desde este principio fundamental de una teología de la vida líneas hacia los distintos temas de la teología de Karl Adam. Pasamos por alto aquí sus tempranas polémicas con Erich Przywara sobre el conocimiento natural de Dios. Pasamos por alto asimismo la confrontación –que comienza ya muy pronto– con el coetáneo movimiento de renovación teológica intraprotestante, con la teología dialéctica iniciada por Karl Barth, con la que la teología de la vida de Adam, como es comprensible, apenas sintonizaba. Nos circunscribimos a los dos temas más importantes de Karl Adam, representados por sendos libros: *La esencia del catolicismo*, cuya primera edición apareció en 1924 y que en 1957 alcanzó la decimotercera edición, y *Jesucristo*, que surgió de las conferencias pronunciadas en las Semanas Universitarias de Salzburgo de 1930 y que, tras su publicación en 1933, conoció un total de ocho ediciones. Ambos libros hicieron famoso su nombre no solo en Alemania, Europa y Estados Unidos, sino incluso en Japón y China.

En *La esencia del catolicismo*, Adam enseñó a pensar la Iglesia de una manera nueva como cuerpo místico de Cristo, como comunidad viva en la que late la vida de Cristo, como Iglesia católica en el sentido más amplio de la palabra, porque ella dice sí sin reservas a toda la Escritura, al ser humano en su integridad, a su cuerpo y su alma, a la naturaleza tanto como a la cultura. «Eso es el catolicismo: afirmación plena de los valores, apertura al mundo en el sentido más amplio y noble».

No es que Karl Adam, en su entusiasmo, pasara por alto los aspectos de la concreta realidad eclesial, a menudo poco gratos. La Iglesia no es para él una Iglesia ideal o de estetas, no es un castillo del Santo Grial en la tierra. El último capítulo de *La esencia del catolicismo*, que lleva por título: «El catolicismo en su manifestación», habla de un

modo muy realista –y también muy valiente para la época– del escándalo en la Iglesia, de lo humano y lo demasiado humano, de las heridas en el cuerpo del Cristo místico, de los conflictos entre autoridad y libertad, entre comunidad y personalidad, entre ministerio y piedad. Adam considera que todo ello tiene su razón de ser en la esencia de la revelación. Pues la revelación de Dios está vinculada a lo humano. Pero lo humano no puede reflejar lo divino más que por analogía, como por refracción. Karl Adam deriva de ello la necesidad de una permanente reforma de la Iglesia. Una solución definitiva, sin embargo, solo es posible, a su juicio, a la luz de la escatología, «a la luz del hecho de que, según las promesas del Señor, la consumación de la Iglesia está aún pendiente, de que la Iglesia de la gloria solo se manifestará al final de los tiempos». Así, su artículo «Kirchenmüdigkeit» [Cansancio eclesial] lleva por subtítulo: «Vom Ärgernis zum sieghaften Glauben» [Del escándalo a la fe triunfante].

Con esta visión renovada de la Iglesia, Karl Adam se convirtió en uno de los más importantes pioneros del movimiento ecuménico. Ya pronto conoció a Friedrich Heiler y trabó amistad con él. La posterior obra principal de Karl Adam, *La esencia del catolicismo*, se dirige ciertamente contra la presentación que Heiler hace de la Iglesia católica. También en Tubinga tuvo polémicas sobre el mismo tema con su compañero protestante Karl Heim. Pues Adam –no a despecho de su apertura ecuménica, sino precisamente a causa de ella– nunca ocultó las diferencias. La primera tesis de su escrito *Una sancta in katholischer Sicht* [El movimiento *Una sancta* desde la perspectiva católica, 1948] reza: «Quien no se toma en serio su propia Iglesia tampoco podrá tomarse nunca en serio a otra Iglesia». Para Adam, la diferencia fundamental entre el protestantismo y el catolicismo es –desde su teología de la vida– la que existe entre idealismo y realismo. A su juicio, el catolicismo, a diferencia del protestantismo, acentúa lo objetivo, lo que le viene dado al cristiano individual y a su conciencia en la comunidad de la Iglesia.

El fundamento último de esta nueva visión de la Iglesia era la cristología. Para Karl Adam, el cristianismo es Jesucristo. En su libro *Jesucristo* persigue poner de relieve la humanidad y el humanitarismo de Jesús. «Pues el verdadero misterio de Cristo no consiste en que sea Dios, sino en que es Dios-hombre». Lo que cuenta en el cristianismo no es la divinización de un hombre, sino la humanización, la encarnación de Dios. La condición humana de Jesús es para nosotros el camino, el medio y el sacramento de la

salvación. Esta idea llevó a Karl Adam a desarrollar una cristología con una orientación bíblica sorprendente para la época. Sin embargo, el programa de desmitologización de Rudolf Bultmann no le convencía. Temía que este programa vaciara a la fe de «todos sus impulsos concretos, vitales, enardecientes» y la desplazara «hacia el incontrolable ámbito de la mística desarraigada». A diferencia de Rudolf Bultmann, Karl Adam sabía describir de manera cautivadora, más aún, plástica la condición humana de Jesús. Al estilo de los ideales de la juventud académica de la época, habla de la austera virilidad y el carácter heroico de Jesús. Una cristología así de concreta transportaba a menudo a los oyentes de Adam a un recogimiento en verdad religioso.

Esta acentuación de la verdadera humanidad de Cristo como lugar de encuentro con Dios vuelve a resultar interesante en la teología contemporánea. Sobre todo en el artículo «Durch Christus unseren Herrn» [Por Cristo nuestro Señor], que él mismo califica de fundamental, Adam tiende los cimientos para lo que en la actualidad suele denominarse «cristología desde abajo». Pero Adam no veía en ello una alternativa a la tradición cristológica. Pues, a su juicio, el Jesús de la historia no se puede separar del Cristo de la fe. El Jesús de la historia únicamente nos es transmitido a través de la fe eclesial en Cristo. Solo el Jesucristo atestiguado en la comunidad eclesial de fe, o sea, el Cristo dogmático es desde el principio el fundamento sustentador del cristianismo. «Si Jesús fuera mero hombre y nada más, no podría darnos sino algo humano, algo humano con todo lo que ello tiene de condicional y cuestionable. Y nuestra más profunda indigencia, la indigencia de nuestro pecado y nuestra muerte, seguiría lastrándonos. No, el jesuanismo es un cristianismo vacío, sin alma, una fe a la que se la extraído el corazón, aunque haya sido proclamado ya en ocasiones por teólogos».

Con esta viva teología de la vida que nos ha sido donada a través de Jesucristo, Karl Adam marcó a la sazón a numerosos jóvenes para toda la vida y les dio un punto de apoyo en una época adversa. Les mostró de un modo nuevo a Jesucristo y a la Iglesia como su cuerpo místico. Con ello, Karl Adam realizó una contribución esencial al despertar de la Iglesia en las almas. Él es uno de los grandes pioneros del concilio Vaticano II y de la renovación posconciliar de la Iglesia.

III. Una teología en transición

Y, sin embargo, esta teología afirmadora de la vida nos suena hoy en muchos aspectos extraña, en algunos incluso patética. Karl Adam sucumbió a ella en 1933. Su afirmación sin reservas de los valores naturales del carácter nacional le indujo a esperar inicialmente del nacionalsocialismo una profunda renovación. Un artículo publicado en 1933 sobre «Deutsches Volkstum und katholisches Christentum» [El carácter nacional alemán y el cristianismo católico] supuso una profunda decepción para muchos de sus oyentes. Pero ya en 1934 tuvo dificultades a raíz de un acto público en Stuttgart organizado junto con el obispo Sproll. Tras una campaña en la prensa, miembros de la SA [*Sturmabteilung*] irrumpieron en una de sus clases y hubo concentraciones delante de su casa; tuvieron lugar negociaciones en el Senado de la Universidad y, tras estar a punto de ser encarcelado, al final se le prohibió temporalmente dar clase. Entretanto ha quedado más claro cuán grandes fueron el terror y el innombrable sufrimiento que este movimiento trajeron sobre Alemania y sobre toda Europa. Nuestra pregunta a la teología de la vida de Karl Adam es, por eso, si reflexiona con suficiente hondura sobre las experiencias de sufrimiento de la historia humana y si ha sondeado plenamente el misterio pascual de Cristo. No es que Karl Adam no dijera cosas esenciales al respecto. Pero la relación entre la naturaleza y la gracia debe definirse seguramente de forma más crítica de lo que era posible para él. La vida del cristiano es vida desde la cruz, y el humanismo cristiano no puede ser sino un humanismo crucificado, en el que todo lo natural y humano experimenta una crisis y es transformado en lo más íntimo.

Todavía hay un segundo aspecto en el que la teología de la vida de Karl Adam no se corresponde del todo con la experiencia vital e histórica de la segunda mitad de nuestro siglo. Hoy vivimos en una época intelectual y religiosamente mucho más precaria que las décadas de 1920 y 1930. De resurgimiento y renovación se percibe hoy bien poco. La crisis que se hizo patente tras la Primera Guerra Mundial es más honda de lo que a la sazón podía sospecharse. La filosofía de la vida parece representar en conjunto tan solo una efímera transición entre el idealismo del siglo XIX y el materialismo del XX, ya se presente este bajo la forma del positivismo y pragmatismo occidentales, ya bajo la forma de la ideología marxista del Estado en la Europa Oriental. En esta situación cobra una importancia mucho más fundamental que entonces la pregunta de cómo podemos hablar de forma intelectualmente honesta y prácticamente eficaz –y en este sentido, cercana a la vida– de Dios y de la salvación que obra en Jesucristo. La palabra clave que podría servir de punto de enganche no es «vida», sino, si

lo he entendido bien, «liberación», liberación de las dependencias de todo tipo merced a la fuerza de la libertad para la que Jesucristo nos ha liberado.

Este cambio de época se dejó sentir de un modo humanamente conmovedor, más aún, casi trágico en la vida de Karl Adam. En la última década de su vida reinó el silencio en torno a él, un silencio ensordecedor. El nombramiento como perito en una de las comisiones preparatorias del concilio ya no consiguió animarlo interiormente. Su espíritu, antes tan desbordante de vida, estaba casi por completo extinguido hacia el exterior. Cuando Karl Adam, casi nonagenario, falleció en su casa de Tubinga poco más de tres meses después de la finalización del concilio, el 1 de abril de 1966, muchos lo habían olvidado ya.

Así pues, ¿está Karl Adam pasado de moda? Creo poder decir: ¡No! Karl Adam no quería ofrecer una teología intemporal para la eternidad. Quería elaborar una teología para su tiempo y para los hombres de su tiempo. Esta es la grandeza, pero también el límite de su teología. Una teología que no tenga el valor de asumir este límite terminará siendo incapaz de ayudar a ninguna época. Así, precisamente la teología de la vida de Karl Adam se halla sujeta a la ley de toda vida, según la cual el grano de trigo, si no cae a la tierra y muere, no puede dar fruto alguno. Para nosotros hoy, el fruto de Adam no está tanto en sus libros como en sus discípulos: párrocos, catedráticos de teología, obispos, innumerables laicos y –hasta cierto punto puede afirmarse sin exageración– la vida renovada de la Iglesia después del Vaticano II. Esta vida, como todo lo vivo, ha crecido más allá de sus orígenes. Lo esencial es que pueda salvaguardar el espíritu del origen. El espíritu que impregnó el pensamiento de Karl Adam, el espíritu que determinó desde el principio la Escuela Católica de Tubinga: la unidad de cientificidad, eclesialidad y apertura a la época. Sin embargo, «cientificidad» no es aquí sinónimo de detallados y abstractos análisis que matan al espíritu, carecen de vínculo intelectual y no dan fruto espiritual. «Eclesialidad» no es aquí límite, sino espacio vital de la libertad cristiana, porque la libertad cristiana se fundamenta en la fe en Jesucristo previamente dada en la comunidad eclesial. Por último, «apertura a la época» es algo distinto de moda y opinión fácil de vender. La verdadera conformidad con su época también puede exigirle al teólogo en alguna ocasión que pronuncie una palabra crítico-liberadora frente a la opinión pública y sus tabúes.

El hecho de que hoy podamos inaugurar esta casa que lleva el nombre de Karl Adam es un signo de que seguimos comprometidos con el espíritu de la Escuela de Tubinga, del que Karl Adam es un testigo sobresaliente. Es el compromiso de buscar de nuevo en nuestra situación, transformada en tantos sentidos, la síntesis de cientificidad, eclesialidad y apertura a la época, para así hacer resplandecer bajo una forma renovada *La esencia del catolicismo* como testimonio de vida y como servicio a la libertad del mundo.

19.
Karl Rahner, teólogo en una época de cambio

I. Cristiano, sacerdote y teólogo

Una *laudatio* académica de Karl Rahner, a sus setenta y cinco años, ¿qué podría parecer más adecuado que esto? Pues ante nosotros se alza una obra extraordinaria en todos los sentidos, que abarca entretanto más de tres mil quinientos títulos, entre los cuales los más famosos y, por su género literario, más característicos son los *Schriften zur Theologie* [Escritos de teología], que han crecido ya hasta los trece volúmenes. A ello se añaden impresionantes logros de organización científica: el desinteresado trabajo de años invertido en coordinar la nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche*, así como en editar *Sacramentum mundi*, el *Handbuch der Pastoraltheologie*, la colección de textos teológicos *Quaestiones disputatae* y la revista *Concilium*, por mencionar tan solo lo más importante y conocido. No es de extrañar que la investigación sobre Rahner se haya convertido entretanto casi en una ciencia específica. Existen unos seiscientos cincuenta artículos y monografías sobre la obra de Karl Rahner. La avalancha de antologías de Rahner, introducciones a Rahner y reconocimientos de Rahner por la academia, el magisterio y la prensa que se ha desencadenado con motivo de su septuagésimo quinto cumpleaños resulta ya imposible de abarcar.

Así pues, ¿qué sería más natural que una *laudatio* académica que ordene, interprete y evalúe? Y, sin embargo, ¿qué sería menos pertinente que esto? «No soy un científico», escribió Karl Rahner en un autorretrato. Solamente tiene por científicas sus tempranas investigaciones patrísticas sobre el sacramento de la penitencia –de todas formas, un volumen de más de quinientas páginas– y algunos apuntes sobre la historia de los dogmas, que en su día no pasaron la censura romana. Pero el título «catedrático de

teología» lo considera, con la gracia gruñona tan propia de él (Mario von Galli) una expresión horrenda. En una de sus controversias, en la confrontación con Hans Küng, escribe con modestia no fingida: «En sí, mi teología me interesa realmente poco en cuanto mía». Más tarde añade: solo puedo esperar «que sea mía en la menor medida posible».

¿Quién es, pues, Karl Rahner? Dejémosle responder a él mismo: «Quiero ser un cristiano del todo normal y espero… conseguirlo ya sea mínimamente y que ello obre mi salvación en el tiempo y la eternidad. Quiero ser un sacerdote del todo normal de la Iglesia católica… En cualquier caso, deseo ayudar de este modo a otras personas a ser cristianas». Aquí radica, como expuso Johann Baptist Metz en la *laudatio* que pronunció con ocasión del septuagésimo aniversario de Rahner, el misterio del teólogo jesuita, el misterio sobre todo de su influencia y su carisma, incluso para quienes se sienten desvalidos ante sus largas y complejas frases encadenadas. Pues, pese a todo, estos perciben que ahí habla un teólogo, no solo un catedrático de teología. Que ahí habla alguien que piensa con la cabeza, pero que al mismo tiempo está conmovido en su corazón por una «causa», y que esto también sabe decirlo no rara vez con enunciados llenos de candor creyente y belleza literaria.

Bajo esta figura del testigo es como tuve trato por primera vez con Karl Rahner y como lo he tenido también la última vez. La primera vez, cuando en el otoño de 1954 nos dio ejercicios a los jóvenes estudiantes de teología del seminario tubingués del Wilhelmsstift; y la última vez, cuando después de Navidad, releí durante unos ejercicios sus *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*, el último de sus libros unitarios. De modo análogo, Karl Rahner se ha convertido para un sinfín de personas en padre en la fe. En una situación en la que la Iglesia todavía estaba muy cerrada y una estéril, intelectualizada y anquilosada teología neoescolástica de escuela dominaba el campo eclesial y en nuestras facultades alemanas, con escasas pero gloriosas excepciones, se extendía un positivismo histórico enormemente erudito, Karl Rahner nos proporcionaba aire para respirar. Con la insólita fuerza de su pensamiento y la pasión de un corazón creyente abrió fórmulas polvorientas y ya anquilosadas, no para diluirlas con intención relativista, sino, antes al contrario, para hacer resplandecer de nuevo los tesoros de la tradición cristiana en ellas ocultos. Ha vuelto a vincular vida y doctrina, experiencia y especulación, mística y dialéctica, dimensiones estas que tan nefastamente se habían

separado en la teología moderna; en el fondo, en todos sus escritos ha llevado a cabo lo que en el último de sus libros, de una grandeza que sobrevivirá a las épocas y sus modas, llama «curso fundamental de la fe». Toda su obra es una gran iniciación, una mistagogia que, en la tradición de los ejercicios ignacianos, debería ayudar incluso al lector medio de teología a encontrar a Dios en todas las cosas.

Así, hacía ya largo tiempo que Karl Rahner era para muchos un padre en la fe cuando finalmente avanzó al estatus de padre de la Iglesia públicamente reconocido. El camino hacia tal estatus –esto tampoco debería ser silenciado en su septuagésimo quinto cumpleaños– no ha sido fácil. Ha estado pavimentado de pesados adoquines: sospechas, injurias, prohibiciones de escribir, reconvenciones del magisterio, estruendo público y, pese al posterior reconocimiento oficial, recelo y reservas también y justamente en las altas instancias jerárquicas, donde se tiende con demasiada premura –por grande que sea la provocadora unilateralidad de las formulaciones rahnerianas– a minimizar sus tardías tesis sobre el *Cambio estructural en la Iglesia* como refunfuño de anciano. Karl Rahner ha sufrido a causa de la Iglesia. También en esto es hoy un cristiano del todo normal, un sacerdote católico enteramente normal.

En todo ello, Karl Rahner ha tomado apasionada y combativamente la palabra dondequiera que le parecía que la verdad, la justicia y el amor en la Iglesia eran lesionados. No ha rehuido la confrontación ni a derechas ni a izquierdas. Nunca ha llevado la cola de la capa al ministerio eclesiástico, nunca ha sido un teólogo cortesano (en el uso que recientemente suele darse a esta expresión, ignorando por completo su origen histórico) dispuesto a decir lo que el papa y los obispos desean escuchar.

Pero Karl Rahner tampoco fue nunca un autoproclamado reformador ni un arrogante, sabihondo y presuntuoso árbitro situado por encima de la Iglesia. Aun a riesgo de ser visto como totalmente «raro», escribe: «Siempre me he sentido como un teólogo interior al sistema [*systemimmanent*] y nunca he querido ser otra cosa». En él, la desconfianza respecto a la institución y la manipulación siempre ha ido unida a la desconfianza respecto a la propia subjetividad. Por eso se alimentaba de la tradición de la Iglesia; de la tradición de los padres de la Iglesia, a los que, junto con su hermano Hugo, estudió durante años; de la tradición de la alta escolástica; también, y no en último término, de la tradición de la mística española: Juan de la Cruz, Teresa de Jesús y, por supuesto, de la mística por completo eclesial de los *Ejercicios* ignacianos, que poco tiene

que ver con el acrítico conformismo con el sistema y sí mucho con la fe personalmente responsable y con la obediencia indisolublemente unida a ella. Movido por este espíritu pudo convertirse en padre de la Iglesia, cuya sobresaliente influencia en los textos y el espíritu del concilio Vaticano II merecería ser estudiada en una tesis doctoral, tarea esta aún pendiente y urgentemente necesaria.

Esto es lo que a mí me parece lo primero y principal: Karl Rahner como maestro de la teología, que ante todo y por encima de todo tiene que dar testimonio de la fe, que es –en un peculiar entrelazamiento– fe interiormente apropiada, personalmente realizada e intelectualmente responsable, a la vez que radical enajenación en lo mayor y más abarcador de la *traditio* y la *communio* eclesiales. La teología de Rahner vive de su experiencia de fe, que es sostenida por la experiencia de otros muchos antes y después de él y que solo así pudo convertirse en fuerza sustentadora, consoladora, liberadora y verdaderamente convincente para la Iglesia en el cambio de época.

II. Un cambio de paradigma en la teología

Sobre lo dicho hasta ahora se han escrito muchas cosas útiles en los últimos años. Sin embargo, yo creo que con esto no está dicho todo sobre Rahner. Hay un segundo aspecto: Karl Rahner quiere dar testimonio ofreciendo razón intelectual de lo que atestigua. El subtítulo de su *Curso fundamental de la fe* reza, no sin intención: *Introducción al concepto de cristianismo*. Rahner quiere conceptualizar su experiencia y la experiencia de la Iglesia. Precisamente en una época intelectualmente tan indigente, él nunca rehúye el «esfuerzo del concepto» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel). La teología de Rahner es, como toda teología que merezca ese nombre, *fides quaerens intellectum*, fe que busca comprender racionalmente (Anselmo de Canterbury).

El método de Rahner es inicialmente el método clásico de la *analogia fidei*, que ilumina una verdad de fe mediante otra y quiere hacer comprensible la fe mostrando su cohesión, lógica y coherencia internas. Pero en Rahner esta sinopsis inmanente, tanto sistemática como dialéctica de las distintas verdades de fe, tiene lugar desde una perspectiva nueva. Rahner lleva a cabo un giro copernicano. Hace teología desde el ser humano y hacia el ser humano. Con ello se abre de manera radical el canon de las preguntas inmanentes al sistema. De ese modo, estimulado por Joseph Maréchal y junto

con Johannes Baptist Lotz, Bernhard Welte y otros, se toma en serio la fundamental idea de la filosofía moderna de Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Martin Heidegger de que no poseemos la verdad, ni siquiera la verdad de fe, sino como verdad conocida, apropiada e interpretada por nosotros. Tampoco la palabra de Dios cae, por así decir, perpendicularmente desde el cielo, sin mediación alguna. Solo la tenemos «en, con y bajo» palabras humanas escuchadas, entendidas, creídas y atestiguadas por nosotros. El sujeto, el ser humano deviene así en Rahner un elemento constitutivo de la teología; y merced a ello es Rahner, después de los teólogos tubingueses del siglo XIX, el primer gran teólogo de corte moderno en el ámbito de la teología católica. De este modo le ha cambiado el tono a la totalidad de la teología. O formulado en categorías epistemológicas: ha impulsado un cambio de paradigma, inaugurando una forma nueva de teología llamada a hacer historia.

Karl Rahner caracterizó este estilo de pensamiento suyo como trascendental-antropológico. Utiliza este concepto de modo heterogéneo, a menudo impreciso, global, casi propagandístico. Por eso ha dado pie a numerosos malentendidos. Digamos primero qué es lo que no se corresponde con las intenciones de Rahner.

Con su giro hacia el sujeto, Karl Rahner no persigue un subjetivismo de la arbitrariedad, ni un narcisista dar vueltas alrededor de uno mismo, ni una disolución modernista de todos los contenidos dogmáticos objetivos, lo que solo podría terminar en fórmulas tautológicas vacías y triviales. Es cierto que en ocasiones existe el peligro de que el enfoque trascendental se independice. Pero en principio la formula fundamental de Rahner reza desde el primer momento: «espíritu en el mundo». La subjetividad, que es algo muy distinto del subjetivismo, bajo ningún concepto existe sin enajenarse en la objetividad del mundo, la sociedad y la historia. La subjetividad y la objetividad nunca existen sino en un entrelazamiento inextricable. Por eso, a Rahner no le interesa una deducción apriorística –del tipo que sea– de los contenidos de la fe a partir de la conciencia del ser humano, sino mostrar correspondencias (analogías) entre la pregunta que el propio hombre, más que tener, es y la respuesta de la fe, que le viene dada de manera indeducible e histórica.

En segundo lugar, lo que pretende Karl Rahner no es la asunción de un sistema filosófico cualquiera ni de un enfoque filosófico de pensamiento. Los numerosos intentos de sacarlo de los goznes desde su «filosofía de la revelación» tienen en cuenta

solo el instrumentario conceptual, pero no el propósito, que, por lo demás, desde el principio era lo suficientemente amplio para poder incluir, sin necesidad de grandes correcciones, primero categorías de índole más personalista y luego categorías de índole más político-sociológica. Esta forma soberana de tratar la filosofía se basa en que Rahner es antes de nada teólogo y, con el paso del tiempo, quiere serlo cada vez más y de manera cada vez más inequívoca; un teólogo, ciertamente, que desea hacer la verdad de la fe verosímil para el hombre actual. Un sistema filosófico cerrado ayudaría poco o nada en esa tarea. Pues la situación del hombre moderno se caracteriza precisamente por el hecho de que hoy nos vemos confrontados con un pluralismo de ciencias, filosofías, ideologías y demás interpretaciones de la existencia, que nadie puede conocer y mucho menos comprender en su totalidad y que, con mayor razón aún, nadie puede integrar en una síntesis en un plano superior. Cada vez es menor el ámbito de conocimientos en el que podemos ser realmente competentes. Nos encaminamos hacia el valor cero, en el que uno lo sabe todo sobre nada. Por eso, según Rahner, no queda otra alternativa que tener la valentía de cultivar el diletantismo, un diletantismo que, sin embargo, es más científico que la ignorancia de quienes se consagran viva y alegremente ya a un objetivador lenguaje científico, ya a una filosofía o ideología determinada, o la de quienes, llevados por una pseudocientífica fatuidad, pretenden poder desempeñarse al mismo tiempo en todas las ramas de la ciencia actual. ¡El punto de referencia del pensamiento rahneriano no son los sistemas científicos, sino el ser humano concreto, cuyo misterio no lo puede desentrañar ninguna ciencia!

¿Qué sentido positivo tiene esto? Rahner pregunta: ¿qué es el hombre? Su respuesta: el ser que es para sí mismo una pregunta para la que no conoce respuesta, la indefinibilidad llegada a sí misma, el ser que siempre anda ocupado con los granos de arena de la playa y habita junto al infinito mar del misterio. En este misterio del que el hombre procede y hacia el que se encamina, en este misterio que asume en cada uno de sus actos y al que se entrega en una confianza primigenia última, ve Rahner al hombre confrontado en último término con el misterio. No lo piensa como el misterio desdeñosamente lejano y juzgador, que se insinúa cual horizonte último de la filosofía, sino más bien como el gracioso misterio de Dios, que se promete a sí mismo y se autocomunica por amor, tal como lo experimenta la fe y como para el creyente en Jesucristo llega plena y definitivamente en el hombre al destino al que desde siempre se encamina. Por eso, para Rahner y vista desde Jesucristo, toda teología es desde toda la

eternidad antropología. Desde Jesucristo, el misterio insondable que gobierna la vida de todo ser humano puede interpretarse como el misterio de un amor, la gracia divina que atemática y anónimamente rige en toda vida como el destino último de la existencia humana.

Nos encontramos aquí en el núcleo de esta teología antropológicamente orientada, en el centro donde este inmenso y complejo edificio deviene de súbito otra vez muy sencillo, más aún, simple, donde todo puede resumirse en una «fórmula abreviada» capaz de decir la totalidad no reductivamente, sino de manera concentrada. No sería difícil, por eso, prolongar desde este punto diversas líneas hacia los múltiples ámbitos concretos de la teología de Rahner. Aquí no tenemos más remedio que renunciar a ello. Nos limitaremos a observar lo siguiente. Un proyecto así de nuevo y global no es susceptible de ser demostrado; él mismo muestra su virtud mediante su eficacia, su coherencia interna, mediante el hecho de que es un todo que concede espacio a lo individual y a la vez le atribuye dimensiones. Excepción hecha de la igualmente grandiosa obra de Hans Urs von Balthasar, no conozco en el ámbito de la teología católica actual ningún otro proyecto aparte del de Karl Rahner que ofrezca todo esto y sea equiparable, siquiera de lejos, a estos dos. Estamos ante una figura de la teología católica que a buen seguro hará época, que no solo tendrá siempre un lugar destacado en los anales de la teología católica del siglo XX, sino que más bien se cuenta dignamente entre las grandes figuras de la tradición teológica.

III. Mirada prospectiva

Pero ¿qué queda? ¿Cómo sigue esto adelante? ¿Es Rahner únicamente un teólogo de transición, que tuvo su momento mientras se trataba de romper el monolitismo de la época de Pío XII, pero que, retrocediendo luego ante las consecuencias últimas de su comprensión histórica de los dogmas y ateniéndose al sistema dogmático, sea eso lo que sea, resultó ser tan solo el último de los grandes neoescolásticos? ¿O se halla gobernada la teología de Rahner en último término por un gran malentendido, cuyas fatales consecuencias él, firmemente anclado en la tradición católica y lo suficientemente genial para ello, siempre supo más o menos conjurar, pero que en muchos de sus epígonos –menos eclesialmente socializados que él y no tan geniales– ha tenido efectos

catastróficos, que es necesario corregir con la mayor rapidez posible mediante una conservadora rectificación del frente?

Superadores de Rahner en una y otra dirección los hay en número suficiente. Sin embargo, pocos de ellos se han sumergido plenamente en la fuerza y potencia de su pensamiento, tan lleno de tensión; la mayoría se han limitado a desarrollar y criticar unilateralmente este o aquel elemento. Al igual que Karl Lehmann, estoy convencido de que Karl Rahner, precisamente a causa de la estructura dialéctica de su pensamiento, constituye un clásico de la teología católica, entendiendo por «clasicidad» teológica la lograda conjugación de tradición objetiva e interpretación subjetiva, de contenido sustancial heredado y energía explosiva de la chispa vibrante e iluminadora del pensamiento genial. Por eso, el «tránsito» de un aspecto al otro no es, en el fondo, solo la señal de una singular constelación histórica, sino una manifestación ejemplar de la teología católica. Un pensamiento así, representativo tanto de la teología como de la época, seguirá determinando durante largo tiempo temas y problemas de la teología católica.

Sin embargo, una conjugación tan lograda de múltiples elementos en tensión se presta en tan escasa medida como una obra de arte a ser imitada. Una rígida escolástica rahneriana sería una traición a la obra de Rahner y al espíritu que la anima. A un pensador de semejante talla solamente se le puede honrar pensando uno mismo. De ahí que eso deba estar permitido, más aún, sea aconsejable justamente en el septuagésimo quinto cumpleaños de Karl Rahner.

No se trata, por supuesto, de las múltiples cuestiones de detalle, en las que, como ocurre en Rahner mismo, siempre son posibles y necesarios progresos del conocimiento o revisiones. Se trata del motivo fundamental de este pensamiento. Ya en 1939, en una extensa recensión de la primera gran publicación científica de Rahner, *Espíritu en el mundo*, mucho antes, por tanto, de su algo polémica y panfletaria obra *Seriedad con las cosas: Córdula o el caso auténtico*, Hans Urs von Balthasar puso nombre a esta pregunta fundamental. En su libro sobre Barth de 1951 regresó al punto fundamental analizando en textos de Josef Maréchal una extralimitación de la filosofía en virtud de la cual esta invade el ámbito de la teología. Otros se han hecho eco de modo menos matizado de esta sospecha de idealismo, bien repitiéndola primitivamente, bien sacando partido de ella con intención polémica. Pero la pregunta sigue siendo: ¿podemos, al menos después de

Friedrich Nietzsche, presuponer sencillamente con toda la tradición desde Platón que el misterio del ser humano se toca con el misterio de Dios y participa de él? ¿Podemos seguir diciendo simplemente con Tomás y Rahner: «A eso todos lo llaman Dios»?

Nos llevaría demasiado lejos presentar aquí el problema en toda su complejidad y con todos sus matices. Cabe formularlo de modos diferentes: tradicionalmente, como relación entre naturaleza y gracia, entre filosofía y teología; desde los planteamientos actuales, como relación entre historia universal e historia salvífica, salvación divina y bien humano, futuro escatológico y futuro histórico, entre teología «desde abajo» y teología «desde arriba», teocentrismo y antropocentrismo; con Rahner, como relación entre trascendentalidad e historia, entre lo categorial y lo trascendental; o en otro plano, como relación entre exégesis y dogmática.

Estoy convencido de que los problemas de fundamentos que aquí se suscitan constituyen el núcleo de la actual crisis de identidad de la Iglesia. Lo que está en juego es el lugar de lo cristiano en el mundo actual, la pregunta de cómo podemos hablar hoy de Jesucristo de un modo convincente, de cómo Jesucristo puede llegar a ser Señor también de los paganos poscristianos, o sea, de cómo podemos mantener en concreto la tensión entre la universalidad y catolicidad cristiana, por un lado, y la irreducible y escandalosa singularidad, facticidad y particularidad de lo cristiano, por otro. Ninguno de los problemas mencionados es, por eso, resoluble mediante disyuntivas. De ahí que ninguno de ellos pueda decidirse en contra de Rahner, sino solo desarrollando sus impulsos de modo crítico y creativo hacia una solución.

Si hoy planteamos una vez más así las preguntas de Karl Rahner, lo hacemos en una situación distinta de aquella en la que él, que entretanto se ha convertido en un clásico, las formuló. El modo rahneriano de preguntar obtenía su impetuosidad del apasionado proceder contra un acartonado sistema dogmático. Los actuales estudiantes de teología no están sometidos ya a semejante sufrimiento. A menudo apenas conocen las más fundamentales verdades del catecismo y no entienden ya, por eso, contra qué lucha Rahner y qué es aquello a lo que ha vencido. Ha surgido una nueva situación, a la que Rahner mismo ha contribuido; una situación en la que lo que para él era supuesto evidente de la doctrina eclesial tiene que volver a ser transmitido. ¡Pero calma! Eso no será posible recayendo en el antiguo dogmatismo. «¡No extingáis el Espíritu!», nos exhortará Karl Rahner también hoy, en su septuagésimo quinto cumpleaños, al igual que

ya en 1962 durante las Jornadas Católicas [*Katholikentag*] de Austria. Lo que necesitamos no son preceptores, sino padres en la fe, padres de la Iglesia que, como él, nos muestren un acceso antropológico convincente a la fe y cuiden de que tampoco la palabra de Dios se convierta en un extranjerismo para las nuevas generaciones.

¿Qué queda, pues? Karl Rahner se me antoja a menudo, máxime en los últimos años, en los que sus afirmaciones se han hecho menos matizadas, una suerte de Moisés que quiere guiar al pueblo a la tierra de promisión, pero al que solamente se le permite contemplar esa tierra desde la lejanía, no entrar en ella. Lo que queda es, por eso, lo que Rahner ha singularizado como la idea clave de su *Curso fundamental de la fe*: la conciencia de la permanente diferencia entre la originaria realización existencial cristiana en fe, esperanza y amor y la reflexión sobre tal realización. Es la misma conciencia de Tomás de Aquino –el buen hermano Tomás, como lo llamó Dante–, quien tras la misa del día de San Nicolás de 1273 dejó repentinamente de escribir con la fundamentación: *Paleae sunt, frater Reginalde*, «Todo lo que he escrito es paja comparado con lo que he contemplado». Karl Rahner ha encarecido una y otra vez esta conciencia de la ocultación del Dios siempre mayor. Con ello ha enseñado a entender la teología como camino y le ha señalado un camino que nunca puede desembocar en un sistema acabado, sino que más bien solo terminará cuando todo preguntar y buscar haya llegado a su fin, cuando todo lo decible y todo lo dicho quede atrás como una parábola imprecisa y todo desemboque en el luminosísimo misterio del amor divino, que es también la dicha del ser humano.

Entonces también Karl Rahner recibirá, eso esperamos, la *laudatio* que nosotros académicamente no estamos en condiciones de ofrecerle. Esta es la única esperanza en la que podemos enmarcar nuestra gratitud por la persona de Karl Rahner y nuestros mejores deseos para él en este su septuagésimo quinto cumpleaños. Pero podemos y debemos retomar su legado de entender la «fe como valentía»: como valentía para pensar [*denken*] y actuar, como valentía para acoger con esperanza y amor el misterio que gobierna nuestra vida, como valentía para agradecer [*danken*]. El septuagésimo quinto cumpleaños de Karl Rahner es razón y motivo más que suficiente para tal agradecimiento. Pues son pocos los que en esta época de cambio radical han hecho tanto para que también el mundo de mañana crea, para que también en él siga siendo una realidad viva conocer lo único necesario: el misterio de Dios y el misterio del hombre.

20.
«Porque verdad es uno de los nombres de Dios...».
Con ocasión de la muerte de Ludger Oeing-Hanhoff

Poco antes de su muerte, el catedrático de filosofía Ludger Oeing-Hanhoff escribió en una hoja de papel una frase del primer capítulo de la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino, que él mismo determinó como su epitafio: «La verdad es el fin último del universo entero». Esta frase caracteriza no solo el pensamiento, sino también la vida del profesor e investigador académico, quien, tras una grave enfermedad, falleció en la tarde del 6 de mayo de 1986. También su grave enfermedad, afrontada con una actitud valiente, auténticamente filosófica y cristianamente piadosa, mostró de modo admirable que la verdad no era a sus ojos un conjunto de teorías meramente abstractas, sino el fin último y el contenido determinante de su propia vida. Como ya escribió en su tesis doctoral de 1953, la ciencia era para él «no un sistema de enunciados en sí», sino «un modo de la existencia humana… en el que el hombre intenta recorrer cognitivamente un ámbito de la realidad o, en el caso de la metafísica, la totalidad del ser».

Ludger Oeing-Hanhoff nació el 22 de diciembre de 1923 en Marl (Westfalia). Tras regresar del servicio en el frente, entre 1945 y 1952 estudió filosofía, dogmática católica y evangélica y filosofía clásica en las universidades de Münster, Friburgo (Suiza) y Lovaina. En 1951 obtuvo el doctorado en Münster con una tesis sobre *Ens et unum convertuntur*. Al término de sus estudios, trabajó en el curso 1952-1953 como tutor en el colegio mayor Aasee y de 1953 a 1956 como *Repetent* [docente que repite a los alumnos las explicaciones del profesor titular] de filosofía en el Collegium Borromaeum de Münster. A partir de 1956 fue ayudante científico en el seminario de filosofía de la Universidad de Münster, donde se habilitó como profesor de filosofía con un trabajo

sobre *Descartes und der Fortschritt der Metaphysik* [Descartes y el progreso de la metafísica]. En 1963 fue nombrado profesor titular. En 1964 rechazó una cátedra en la Escuela Superior de Pedagogía de Osnabrück. Durante 1965 y 1966 asumió en calidad de sustituto una cátedra de filosofía en Münster. En 1966 fue nombrado catedrático no ordinario de la universidad westfaliana. Ese mismo año aceptó el nombramiento como catedrático de filosofía en la Universidad de Giessen. En 1969 rechazó una cátedra en la Universidad de Bochum. En 1974 se hizo cargo, como sucesor de Josef Möller, de la cátedra de Cuestiones Filosóficas Fundamentales de la Teología en la facultad de teología católica de la Universidad de Tubinga, donde al mismo tiempo formaba parte, como miembro co-optado, de la facultad de filosofía.

Oeing-Hanhoff desempeñó importantes funciones tanto dentro como fuera de la facultad y la universidad. Desde 1970 fue coeditor del *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, en el que siempre colaboró activamente. También fue coeditor, desde que empezó a publicarse (1971), del internacionalmente reconocido *Historiches Wörterbuch der Philosophie*, fundado por su maestro Joachim Ritter. En Tubinga fue además coeditor de la revista *Theologische Quartalschrift*, que dirigió durante 1981 y 1982. En el curso académico 1977-1978 ocupó el cargo de decano de la facultad. En todas estas múltiples obligaciones, Oeing-Hanhoff fue siempre para compañeros y estudiantes un interlocutor que argumentaba apasionadamente desde sus convicciones últimas, pero sabía ser en todo momento solícito y amable.

De Oeing-Hanhoff impresionaban sus amplios conocimientos de la historia de la filosofía. Determinante para su pensamiento fue desde el principio Tomás de Aquino, a cuya obra dedicó, además de su tesis doctoral, otras importantes investigaciones: «Zur thomistischen Freiheitslehre» [La doctrina tomista de la libertad, 1956], «Zur Situation des Thomismus heute» [La situación del tomismo en la actualidad, 1962], «Zu Wesen und Formen der Abstraktion» [Esencia y formas de la abstracción, 1963], «Zur Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin» [El conocimiento de Dios según Tomás de Aquino, 1974] y «Zur gegenwärtigen theologischen Rezeption des Thomas von Aquin» [La actual recepción teológica de Tomás de Aquino, 1974]. Partiendo de Tomás de Aquino, quien sintetizó creativamente y de modo genial la entera tradición, recurrió a Platón, cuyos diálogos le acompañaron de continuo, y a Aristóteles, cuya ética y metafísica interpretó sin cesar. Sus detallados conocimientos, especialmente de la

escolástica medieval, se plasmaron sobre todo en un gran número de artículos centrales y fundamentales del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Merece la pena recordar las voces «Abstrakt» y «Abstraktion», «Anamnesis», «Denken», «Form und Materie», «Immanenz/Immanent», «Metaphysik» y «Methode», en las que él estableció al mismo tiempo nuevos criterios para la investigación de la historia de los conceptos. En ello, la historia de la filosofía debe traspasar los límites de la mera historiografía con objeto de «realizar las oportunidades de verdad… que nos ofrece la historia de la idea filosófica»[967].

Ya en Tomás de Aquino se encuentran los primeros gérmenes del pensamiento moderno. Así, el camino de Tomás a Descartes y Hegel, el padre y el consumador de la filosofía moderna respectivamente, estaba allanado para Oeing-Hanhoff. En ambos le fascinaron sin intermisión la «Idee der Freiheit» [Idea de la libertad, 1971], el «Reich der Freiheit als absoluter Endzweck der Welt» [Reino de la libertad como fin último absoluto del mundo, 1977], la «Verständnis des Christentums als Religion der Freiheit» [Comprensión del cristianismo como religión de la libertad, 1984], la «Geschichte als Fortschritt in der Idee der Freiheit» [Historia como progreso en la idea de la libertad, 1985] y de nuevo, a modo de recapitulación, el «Fortschritt» [Progreso], artículo que aparecerá próximamente en el segundo volumen del *Staatslexikon*. Desde Hegel fue para él también una preocupación práctico-política que la libertad concreta solo es posible en instituciones de la libertad (1971). Pero, para él, «la libertad jurídico-moral, en cuanto diferente de la arbitrariedad», era en último término «algo que únicamente se puede tener dándoselo a los demás»[968]. Esta «subsunción» de la autoafirmación natural en recíproca autocomunicación de la libertad le llevó a una ontología personal trinitaria del amor, en la que la Trinidad se convirtió para él en clave de comprensión de toda la realidad (1984). Como filósofo de la religión, Oeing-Hanhoff fue para el teólogo un interlocutor profundamente comprometido, pero a veces también incómodo y crítico. No ocultaba su opinión cuando la orientación general, por así decir, no le cuadraba y consideraba que debía certificar una crisis del concepto de Dios en la teología (1979) o cuando acusó a la *Einheitsübersetzung* [traducción católica oficial y unificada para todo el ámbito de lengua alemana] del Nuevo Testamento de tergiversar el texto y recordó a los obispos su obligación de no presentar a los fieles un Evangelio distinto[969]. Su pensamiento en la filosofía de la religión giró una y otra vez alrededor de la relación

entre libertad divina y libertad humana, tema al que dedicó su última conferencia en septiembre de 1985, así como alrededor de los problemas de la teodicea (1965, 1981), que siguió siendo hasta el final tema de conversación con muchos visitantes en su lecho de enfermo.

Quizá en ninguna de sus publicaciones habló Oeing-Hanhoff de un modo tan personal sobre la unidad intrínseca de verdad, libertad, amor y conocimiento de Dios como en su estudio de la correspondencia entre Descartes e Isabel de Bohemia (y del Palatinado)[970]. La correspondencia de esta notable mujer, a la que Descartes erigió en la dedicatoria de sus *Principios de filosofía* un grandioso monumento de amistad y admiración, ocupó intensamente a Oeing-Hanhoff en los últimos años de su vida. Siguiendo a Descartes e Isabel, el «amor racional», cuyo verdadero objeto radica en la perfección, es para él la realización suprema de la libertad, porque en las casualidades de la vida únicamente podemos ser libres si por decisión libre tomamos como criterio la verdad y porque solo «la certeza de vivir en una realidad determinada por la razón», cuyo fundamento último es Dios mismo, «otorga serenidad en todas las contingencias y, en vez de temer la muerte, suscita "bellas esperanzas" para la vida después de la muerte. Puesto que semejante amor racional entre seres humanos incluye el amor a la verdad, pero la verdad… es en último término uno de los nombres de Dios, el amor racional se dirige…, al menos por inclusión, a Dios».

Oeing-Hanhoff concluye su artículo con la observación de que, una vez llegado al cielo, aunque «el primer camino no [será] el que lleva a Isabel…, a buen seguro no desaprovecharé la oportunidad de presentar a la princesa los respetos que merece en su eterna fama, a fin de conocer fehacientemente de primera mano cómo acontecieron las cosas en realidad». Esperamos que a Ludger Oeing-Hanhoff le haya sido comunicada entretanto esta información fehaciente. Nosotros, por nuestra parte, le guardaremos honrosa memoria.

21.

Un apasionado pionero del ecumenismo.

Con ocasión de la muerte del cardenal Hermann Volk

La muerte del cardenal Hermann Volk ha empobrecido al catolicismo alemán. El antiguo obispo de Maguncia se cuenta sin duda entre las más notables personalidades de la Iglesia católica en Alemania en la segunda mitad de nuestro siglo. Con él se nos ha ido, después de los cardenales Frings, Jaeger, Döpfner y Höffner, uno de los últimos supervivientes de la era de los obispos conciliares de marcada y expresiva fisonomía.

Quien trataba al catedrático, obispo y cardenal Hermann Volk percibía enseguida que no estaba solo ante un miembro de la alta jerarquía eclesiástica. Su inconfundible y enérgica personalidad, el calor humano que irradiaba y su agradable cordialidad, su encanto y también su picardía, las hondamente arraigadas convicciones desde las que pensaba, argumentaba y actuaba, su insobornable rectitud de carácter: todo ello le confería una autoridad natural. Porque él confiaba en los demás, también sus colaboradores y compañeros, así como los fieles, confiaban a su vez en él. Muchos podían pensar de manera distinta que él o sencillamente no eran capaces de seguir sus hondas explicaciones, siempre más allá de los estados de ánimo, modas y tópicos superficiales. Pero nadie podía negarle el respeto y la simpatía. No solo impresionaba y resultaba convincente lo que decía, sino también cómo lo decía y cuán certeramente –y por regla general no sin humor– incidía en lo esencial. En todo era lo contrario de un escurridizo y acomodaticio político eclesiástico. Era un hombre espiritual, un testigo con poder de convicción.

Hermann Volk nació, el tercero de cuatro hermanos, en Steinheim del Meno el 27 de diciembre de 1903. A la educación recibida en la casa paterna –el padre era maestro

guarnicionero– debía, junto al enraizamiento en la fe católica, su vinculación con el pueblo, que siempre facilitó a quien más tarde sería catedrático, obispo y cardenal el trato con las personas. A los estudios en el seminario diocesano de Maguncia y a la ordenación sacerdotal el 2 de abril de 1927 siguieron quince años de actividad pastoral, primero como coadjutor y luego, ya durante la guerra, como administrador parroquial en Nidda, que, situada en la diáspora del Alto Hesse, comprendía a la sazón casi setenta localidades. Esta época se vio interrumpida por una estancia de estudios en Friburgo (Suiza), donde prendió en él el amor por la montaña y el montañismo. Era un tiempo de resurgimiento teológico, caracterizado por los nombres de Karl Adam, Erich Przywara y Romano Guardini. En 1938 Volk se doctoró en filosofía con un trabajo sobre Karl Barth, el teólogo sistemático protestante más importante del siglo XX. Ya en 1939 siguió la obtención del doctorado en teología en Münster con una tesis sobre el teólogo protestante Emil Brunner. Volk se habilitó para la enseñanza de la teología dogmática en 1943 asimismo en Münster, bajo la dirección de Michael Schmaus.

En aquel entonces que un teólogo católico se confrontara de forma tan detallada y en un nivel tan elevado con los representantes más destacados de la teología protestante era todo menos obvio. Hermann Volk fue uno de los primeros ecumenistas. En 1946 se contó entre los miembros fundadores del Círculo Jaeger-Stählin, así llamado en honor de los cardenales Jaeger y Stählin, que más tarde se convertiría en el Grupo de Trabajo Ecuménico, donde trabó relación sobre todo con los teólogos evangélicos Peter Brunner y Edmund Schlink. Durante veinte años fue además presidente del Consejo Científico del Instituto de Ecumenismo Johann Adam Möhler (Paderborn).

En 1946 Hermann Volk fue nombrado profesor ordinario de teología dogmática en la Universidad de Münster, donde en 1954 y 1955 desempeñó el cargo de rector. Era un teólogo de la cabeza a los pies y un profesor universitario muy carismático. Con valentía se ocupó de cuestiones nuevas o durante largo tiempo descuidadas: creación y evolución, teología de la palabra de Dios, fe como fiducia, teología y literatura moderna (en especial Paul Claudel). Sus artículos, en parte pioneros, fueron recopilados y publicados posteriormente en tres volúmenes; un cuarto volumen contiene sus cartas pastorales.

También después de su nombramiento en 1962 como obispo de Maguncia y, por tanto, como octogésimo séptimo sucesor de san Bonifacio, el apóstol de los alemanes, siguió siendo teólogo por vocación y pasión. Siempre avanzaba desde las cuestiones

concretas a lo esencial, situando esto último en el contexto del todo. No en vano su lema rezaba: «Dios todo en todo» (1 Cor 15,28). Le interesaba la fe entera e íntegra, de la que sin cesar repetía que era más creíble que la fe truncada. Estaba convencido de que precisamente las cuestiones candentes solo podían ser abordadas y resueltas desde la profundidad y el centro de la fe, o sea, desde Jesucristo.

El año de su ordenación episcopal fue también el año en que se inauguró el concilio Vaticano II (1962-1965). Hermann Volk había sido incorporado a los trabajos preparatorios ya como profesor. Como obispo y padre conciliar logró imprimir su sello a numerosos pasajes de las constituciones sobre la liturgia, la Iglesia y la revelación, así como al decreto sobre el ecumenismo. En los años agitados del primer posconcilio, donde tantas cosas se pusieron en movimiento, cuidó inteligentemente de que en su diócesis se mantuviera el equilibrio. No quería permitir falsas disyuntivas. Como dijo el cardenal Höffner con ocasión de su octogésimo cumpleaños, Volk perseguía el católico «y», la conjunción. Tenía un especial interés en la renovación litúrgica. Sabía que en la liturgia se encuentra el centro, el corazón de la vida eclesial. Lo importante no eran los cambios en cuanto tales, sino las renovaciones que expresaban con mayor claridad lo perdurable y esencial.

Un obispo católico no pertenece solo a su Iglesia particular, sino a la Iglesia universal. Las aportaciones de Volk a los debates durante el sínodo de Wurzburgo, notables y en parte también complejas, resultan seguramente inolvidables para todos los participantes. En la Conferencia Episcopal Alemana, el obispo Volk desempeñó cargos importantes. De 1962 a 1982 fue miembro de la Comisión para la Doctrina de la Fe y entre 1969 y 1978 la presidió; de 1964 a 1976 fue miembro de la Comisión de Liturgia y en 1969 la presidió; de 1962 en adelante formó parte de la Comisión de Ecumenismo; y de 1968 a 1976, también de la Comisión de Ciencia y Arte. Ya en 1960 fue nombrado consultor del romano Secretariado para la Unidad de los Cristianos, del que pasó a ser miembro en 1966. Justo ese año se incorporó asimismo a la romana Congregación para la Doctrina de Fe.

Así, en realidad era lógico, aunque resultó inesperado, que el obispo de Maguncia fuera elevado a cardenal por Pablo VI el 5 de marzo de 1973, lunes de Carnaval [*Rosenmontag*, fiesta muy popular en Maguncia], como debidamente se comentó. Como cardenal pudo participar en 1978 en el año de los tres papas en dos cónclaves, algo que

rara vez ocurre. A los dos papas recién elegidos, tanto Juan Pablo I como Juan Pablo II, los conocía el cardenal Volk con anterioridad a su respectiva elección como pontífices. El antiguo patriarca de Venecia se alojó en 1975 en el palacio episcopal de Maguncia con motivo de una visita a inmigrantes italianos en Alemania. Y al cardenal Wojtyla lo conocía el cardenal de Maguncia desde el concilio y en virtud de sus contactos con Polonia.

Pues en noviembre de 1977 el cardenal Volk realizó una gira de conferencias por Polonia, muy valorada, que le llevó, entre otros lugares, a Lublin, Cracovia, Opole, Breslavia y Varsovia. Una delegación de obispos polacos, entre ellos el cardenal Wojtyla pocas semanas antes de su elección como papa, pasó por Maguncia durante su visita a Alemania en 1978; asimismo, el cardenal Volk, por su parte, formó parte de la delegación de obispos alemanes que visitó Polonia en 1980. La concesión al cardenal Volk de la Gran Cruz de la Orden del Mérito de la República Federal de Alemania con ocasión de su septuagésimo quinto cumpleaños fue también un reconocimiento por este servicio al entendimiento entre los pueblos.

El punto cimero de su actividad en la diócesis maguntina fue para el obispo Volk la celebración del milenario de la construcción de la catedral de Maguncia en 1975, pero también la visita del papa polaco a la ciudad con motivo de su primer viaje pastoral a Alemania en 1980. El hecho de que el encuento del papa con el Consejo de la EKD [*Evangelische Kirche in Deutschland*, Iglesia Evangélica en Alemania] y el Grupo de Trabajo de las Iglesias Cristianas tuviera lugar cabalmente en Maguncia fue también una coronación del compromiso ecuménico de décadas de Hermann Volk.

La carga y los achaques de la edad se le notaban claramente al cardenal Volk en sus últimos años. Pero su jubilación como obispo de Maguncia el 27 de diciembre 1982 no significó para él un retiro. Siguió infatigablemente activo impartiendo conferencias y lecciones magistrales, dirigiendo ejercicios, confirmando, participando en celebraciones pontificales y, sobre todo, escribiendo textos teológicos y espirituales. En el aniversario de su ordenación episcopal, el 5 de junio de 1988, se despidió con una homilía en la catedral maguntina. Una vez más exhortó a la fidelidad en la fe. Con su muerte se nos ha ido un gran obispo, un destacado teólogo y un hombre verdaderamente espiritual.

22.
Necrológica de Anton Vögtle

El 17 de marzo de 1996 falleció Anton Vögtle, uno de los grandes viejos maestros de la exégesis católica alemana. Nació el 17 de diciembre de 1910 en Vilsingen, en las proximidades de Sigmaringen. Su primera gran publicación científica, que sigue siendo hoy una obra de referencia, fue un trabajo premiado por la facultad de teología de la Universidad de Friburgo de Brisgovia que llevaba por título *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht* [Los catálogos de virtudes y vicios en el Nuevo Testamento: investigación exegética y desde la perspectiva de la historia de las religiones y la historia de las formas]. Con esta tesis obtuvo en 1935 el título de doctor en teología. Y un año más tarde el estudio se publicó en Münster como el número 16 de la prestigiosa colección *Neutestamentliche Abhandlungen* [Tratados neotestamentarios].

Tras su regreso de un campo de prisioneros inglés en 1945 retomó sus estudios. En 1949 se habilitó en la facultad de teología de la Universidad de Friburgo de Brisgovia con una investigación sobre el tema: «Der Menschensohn – Versuch einer Kritik und Deutung» [El Hijo del hombre: ensayo de una crítica e interpretación]. Por desgracia, Vögtle no publicó este trabajo una vez defendido, porque ya no creía en la hipótesis que sostenía en él. Esta decisión es una prueba de la gran honradez científica que le caracterizó durante toda su vida. Al final de su vida retomó la problemática del Hijo del hombre y en 1994 publicó en la colección *Quaestiones Disputatae* de la editorial Herder una obra sobre el tema: *Die Gretchenfrage des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive* [La cuestión crucial del problema del Hijo del hombre. Balance y perspectivas].

En el semestre de verano de 1951 fue llamado a la facultad de teología de Tréveris y en el semestre de invierno de 1951-1952 aceptó la cátedra de exégesis del Nuevo

Testamento en la universidad de Friburgo de Brisgovia, donde desempeñó su labor docente hasta su jubilación en 1979.

Entre sus numerosas publicaciones destacaremos solamente unas cuantas a modo de ejemplo. Además de las recopilaciones de artículos *Das Evangelium und die Evangelien* [El Evangelio y los evangelios][971] y *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte* [Acontecimiento de revelación e historia efectual][972], hay que mencionar sobre todo la monografía *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* [El Nuevo Testamento y el futuro del cosmos][973]; con esta monografía abordó Vögtle ya muy pronto una cuestión que en los años subsiguientes pasaría a ser centro de vivas discusiones. Anton Vögtle siempre se involucró también en los debates teológicos de actualidad. Un ejemplo de ello es el libro *Wie kam es zum Osterglauben?*, que editó junto con su discípulo Rudolf Pesch[974].

A edad ya avanzada todavía publicó en la serie *Evangelisch-katholischen Kommentar zum Neuen Testament* un exhaustivo comentario a la Carta de Judas y a la Segunda Carta de Pedro[975]. También participó en los trabajos preparatorios de este gran comentario bíblico ecuménico.

Además de sus investigaciones científicas, Anton Vögtle también dio sin cesar a la imprenta obras dirigidas a un amplio público religiosa y teológicamente interesado, por ejemplo, su breve escrito *Die Bedeutung der Evangelienforschung für Unterricht und Verkündigung* [La relevancia de la investigación sobre los evangelios para la docencia y la predicación][976] o sus meditaciones teológicas sobre Pascua[977] y Navidad[978]. En los emocionantes años del debate sobre la paz escribió un librito titulado *Was ist Frieden?* [¿Qué es la paz?][979].

Habría que mencionar también su comentario a una selección de pasajes del Apocalipsis de Juan, *Das Buch mit den sieben Siegeln* [El libro de los siete sellos][980]. Todavía en sus últimos años publicó en la revista *Christ in der Gegenwart* una larga serie de artículos sobre las innecesarias barreras a la fe, que en 1997 apareció en la editorial Katholisches Bibelwerk en versión revisada[981].

Con el nombre de Anton Vögtle se asocia muy estrechamente el desarrollo de la exégesis histórico-crítica de los últimos cuarenta años. A él le corresponde el mérito de haber conquistado para ella un lugar también en el marco de la investigación teológica católica. Se le puede caracterizar con razón como uno de los grandes pioneros de la

exégesis histórico-crítica en el ámbito católico. Contribuyó de modo notable a recuperar el retraso de la teología católica en este punto. Realizó su investigación en estrecho diálogo con la exégesis y la teología evangélicas. Fue modélica su confrontación con el enfoque de interpretación existencial de Rudolf Bultmann.

Durante su actividad como profesor universitario, en especial en Friburgo, introdujo a muchas generaciones de párrocos y teólogos a los métodos exegéticos de la exégesis moderna. Muchos de sus oyentes y discípulos todavía recuerdan agradecidos cuán liberadora fue para ellos mismos su honradez científica.

En reconocimiento de su elevada competencia científica fue elegido en 1972 miembro de la Academia de las Ciencias de Heidelberg.

Anton Vötgle fue siempre un exégeta muy crítico, incluso autocrítico. Pero al mismo tiempo siempre se sintió estrechamente vinculado con la Iglesia católica, aunque en ocasiones se lo pusieron difícil. Siempre se entendió a sí mismo como un pastor de almas. Sintomático de ello es que al tiempo que pasó como capellán de división en la campaña de Rusia durante la Segunda Guerra Mundial lo denominó en una ocasión la «pastoral más seria» de toda su vida. Siempre se preguntó también qué aportan los textos del Nuevo Testamento para afrontar en concreto la propia vida. Que Vögtle entendió su investigación científica sobre todo como ayuda para el trabajo bíblico en la base se pone de manifiesto también, y no en último término, en que desde 1973 a 1985 fue presidente de la asociación Katholisches Bibelwerk, con base en Stuttgart.

En una carta con motivo del sexagésimo aniversario de su ordenación sacerdotal, efeméride que Anton Vögtle ya no llegó a vivir, el arzobispo de Friburgo, el Dr. Oskar Saier, le escribe: «Con su investigación y su enseñanza científico-exegética, Ud. ha propiciado un nuevo y entretanto acreditado diálogo con sus compañeros evangélicos, realizando con ello también una contribución al importantísimo diálogo ecuménico… A innumerables agentes de pastoral les ha facilitado Ud. un acceso más profundo al mensaje de Cristo y les ha ofrecido orientación fiable para el ministerio del anuncio de la Buena Nueva. Así, su trabajo científico ha dado frutos, también para la pastoral, más allá del círculo de sus oyentes y lectores directos».

23.

Parrēsía, con gran franqueza.

Bernhard Hanssler, maestro de la palabra

¡Respetado y querido prelado Bernhard Hanssler, queridos amigos y discípulos de nuestro homenajeado, respetable asamblea festiva, señoras y señores! Una *laudatio* adecuada para Ud., querido prelado Hanssler, debería comenzar con una cita clásica latina o, mejor aún, griega. Pero puesto que Ud. ha lamentado –con razón, a mi juicio– el declive de la cultura lingüística [*Sprachkultur*] y de los conocimientos de lenguas clásicas, prefiero comenzar con una cita tomada de uno de sus libros.

En 1963, cuando Ud. tenía aún 56 años y estaba en la cima de su actividad, dio a la imprenta un libro titulado *Christliches Spektrum* [El espectro cristiano], que aún hoy merece la pena leer. En él se contiene un artículo sobre el envejecimiento y la vejez. Sin embargo, quien busque ahí solo quejas sobre la carga, los esfuerzos y las fragilidades de la edad se llevará una mayúscula decepción. Cita Ud. el Salmo 42, que a la sazón se declamaba todos los días al comienzo de la misa y que todo monaguillo –todavía no había monaguillas– se sabía de memoria: *Introibo ad altare Dei qui laetificat iuventuten meam*, «Me acercaré al altar de Dios, que hace regocijarse a mi juventud». A continuación añade un versículo del Salmo 102: «Tu juventud se renueva como la de un águila». Y luego sigue una frase que se me ha quedado grabada en la memoria. Escribe Ud. que la idea del rejuvenecimiento cobra un contenido lleno de sentido «allí donde el ser humano sabe que lo desechado, lo gastado, lo usado de su existencia experimenta un verdadero rejuvenecimiento en el encuentro con Dios».

Querido prelado, hoy no festejamos que Ud. cumple noventa años, sino que Ud., pese a una grave enfermedad, por fortuna ya superada, ha permanecido intelectualmente joven durante noventa años. Con ocasión de su nonagésimo cumpleaños le transmito las sinceras felicitaciones y deseos de bendición de nuestra diócesis, su diócesis. Si viviera

todavía August Hagen, él le concedería sin vacilación un puesto de honor entre las figuras destacadas del catolicismo suabo.

Para enumerar todo lo que Ud. ha realizado, impulsado, puesto en marcha y promovido a lo largo su vida, haría falta un buen rato. Sin embargo, con objeto de que no tengamos que esperar hasta la aurora para dar cuenta del bufé preparado para esta fiesta, me limitaré a decir algo sobre el prelado Hanssler como sacerdote y pastor de almas, como hombre de Iglesia y como sobresaliente personalidad del catolicismo alemán en nuestro siglo. Hace tan solo unos cuantos días celebró Ud., querido prelado Hanssler, el sexagésimo quinto aniversario de su ordenación sacerdotal.

Corrían tiempos difíciles y turbulentos cuando en 1932 fue ordenado Ud. sacerdote por el obispo Dr. Johannes Baptista Sproll en la catedral de Rotemburgo. La situación política y social era explosiva. Un año más tarde Adolf Hitler se hizo con el poder y precipitó a nuestro país, a Europa entera, al mundo en una profunda desgracia. En este tiempo ejerció Ud. de vicario parroquial en la comunidad de St. Michael zu den Wengen [San Miguel en los Prados] en Ulm, donde poco después empezó a prestar también sus servicios como capellán de jóvenes y vivió sus primeras confrontaciones con los nazis. En 1936 se trasladó del Danubio al Neckar, para ocuparse del acompañamiento pastoral de estudiantes en Tubinga. Ud. mismo ha narrado de manera impresionante esta época y sus encuentros con el obispo Sproll en los años de su persecución y expulsión. En cierto modo se ha descrito Ud. a sí mismo en la figura de este obispo confesante como una roca firme en medio del oleaje. «Valeroso en la fe» era su lema episcopal. «Protesta y forma» [*Widerspruch und Gestalt*]: así tituló con razón el obispo Klaus Hemmerle –su sucesor, querido prelado Hannsler, en el Comité Central de los Católicos Alemanes, por desgracia prematuramente fallecido– la ponencia con que contribuyó a la celebración de su octogésimo cumpleaños.

En el año en que concluyó la Segunda Guerra Mundial pasó Ud. a ser párroco de Schwäbisch Hall y en 1951 se hizo cargo de la parroquia de St. Georg en Stuttgart. Tras la devastación de la guerra, no solo había que llevar a cabo una reconstrucción exterior, sino también una reconstrucción intelectual. En esta situación se convirtió Ud. en una de las cabezas más destacadas de la Alemania de posguerra. En 1955 le llegó la gran tarea de su vida. Se le pidió que participara en la fundación del Cusanuswerk, la agencia episcopal que gestiona becas para universitarios católicos, y fue nombrado director

espiritual y asistente episcopal en el Comité Central de los Católicos Alemanes. Ahora se puso de manifiesto qué significa para Ud. ser un hombre de Iglesia. Un hombre que, sin el más mínimo atisbo de la hoy tan en boga lamentación, ama a la Iglesia hasta las últimas entretelas del corazón, un hombre que se alimenta de los ricos tesoros de su tradición y la conoce como pocos otros, un hombre que lucha por esta Iglesia con todos los ricos dones que le ha concedido el Espíritu. Pero también un hombre que es todo lo contrario de clerical; se trata, antes bien, de un espíritu despierto, abierto al mundo, católico en el sentido originario del término.

Toda una generación de talentosos estudiantes, que hoy desempeñan en su mayoría altos cargos y dignidades, le marcaron a Ud. en esos años y determinaron decisivamente los fundamentos teológicos y espirituales del catolicismo laico alemán de la época. Las Jornadas Católicas [*Katholikentage*] alemanas del periodo comprendido entre 1956 y 1968 llevan su firma, querido prelado Hanssler. En los años posteriores a 1968, los años del gran cambio, más aún, de la revolución cultural, su camino le llevó a Roma, donde en 1970 asumió el rectorado del Collegio Teutonico di Santa Maria in Campo Santo, que se remonta a la época carolingia y está, pues, cargado de historia. Su salida de allí quedó ensombrecida por amargas experiencias, de las que su vida tampoco ha estado exenta.

Tras un tiempo de transición en Bochum, mi predecesor, el obispo Georg Moser, lo trajo de vuelta en 1981 a nuestra diócesis para encargarse de la pastoral de profesionales con titulación universitaria. Miembro asimismo del Consejo Presbiteral, donde representa a los sacerdotes jubilados, es Ud. de nuevo uno de nosotros, y sus notorias intervenciones siguen contándose entre los puntos culminantes de las reuniones de este gremio.

Con lo que acabo de decir he aludido ya al primer rasgo esencial de su actividad como hombre de Iglesia. Es Ud., querido prelado Hannsler, un hombre de la palabra, más aún, un maestro de la palabra. Sabe Ud. cómo ir a lo esencial de cualquier asunto. Y tiene asimismo una buena pluma, a menudo hasta afilada. En sus homilías se centra Ud. en el tema. Pero se equivoca quien piense que esto no es más que retórica o incluso efectismo. Ud. ha aprendido su arte leyendo a grandes poetas, sobre todo a Dante y también, no en último término, a Theodor Haecker; y sigue aprendiéndolo sin cesar en la escuela de la palabra de Dios en la Sagrada Escritura. Con rigor filológico y con una despierta mirada al presente pone Ud. al descubierto la lozana actualidad del libro de los

libros; y esto lo hace, por utilizar un término bíblico, con *parrēsía*, con una gran franqueza.

«Pues si la Iglesia –escribió Ud. en una ocasión– quiere recorrer también el camino del mundo, no debería pretender congraciarse con este, porque con ello le presta al mundo y se presta a sí misma el peor servicio; antes bien, debería entablar con el mundo, desde su singular relación con la verdad, una perpetua conversación marcada por la firmeza y la fidelidad a su punto de vista». «Firmeza y fidelidad a su punto de vista»: esa sería la mejor manera de describir su propia vida y la obra de toda ella. La actitud pastoral vacua y emotiva le es ajena. Ud. cuestiona, y cuestiona incluso hasta el punto de llevar la contraria. Ud. discute y puede ser un interlocutor incómodo. Pero guía a los orígenes, a las fuentes, al centro.

Como hombre de Iglesia es Ud. también un organizador. El intelectualismo libremente flotante sin contacto alguno con la realidad, los presentimientos meramente subjetivos y píos, los movimientos religiosos exaltadamente delicuescentes, carentes de forma, no son lo suyo. Causó sensación su frase: «Lo que no está organizado no existe socialmente». En Ud. esto no es el credo de una persona que busca el poder por encima de todo. Ud. cree en la encarnación. Pero la encarnación requiere inculturación. Así, Ud. quería una Iglesia que cobre forma en su época y esté a la altura de los tiempos. Ya dos años antes del concilio Vaticano II escribió en su libro *Das Gottesvolk der Kirche* [El pueblo de Dios de la Iglesia] que, en Jesucristo, Dios se volvió por entero al mundo y que este volverse de Dios hacia el mundo quiere configurarse históricamente a través de la Iglesia. Por eso, en el libro *Der neue Humanismus und das Christentum* [El nuevo humanismo y el cristianismo], que editó conjuntamente con Walter Dirks, da Ud. la bienvenida al giro que representó la apertura del concilio Vaticano II al mundo y a la modernidad. Pero también observa ojo avizor las tendencias a la venta por liquidación y la contemporización acrítica. De ahí su tesis: «Iglesia transformada, pero Iglesia».

Para terminar, un tercer rasgo. Con el obispo Sproll le une la acentuación de lo ético. Ud. reclama verdaderamente la «recuperación de lo ético». Pues para Ud. toda ética es ejercicio y experiencia de libertad. Esta ética de la libertad es para Ud. el fundamento de su compromiso a favor de una Iglesia presente en la sociedad. No quiere una Iglesia que corra ladrando al lado del Estado. A su juicio, lo ético tiene prioridad sobre lo político.

Los desafíos a los que en la actualidad nos enfrentamos se han transformado entretanto profundamente, agudizándose en considerable medida. Pero los impulsos de Bernhard Hanssler siguen influyendo, y las hondas huellas que ha dejado conducen aún hoy hacia delante. Así, le agradezco todo lo que ha hecho por la Iglesia y por numerosas personas en esta época difícil. Para los años que le resten le deseo que los achaques de la edad le resulten llevaderos. Le deseo paciencia y alegría de espíritu, mucha tranquilidad y el bondadoso acompañamiento divino. Le deseo que la frase del salmo que habla del Dios que colma de gozo la juvenil lozanía del espíritu continúe cumpliéndose para Ud.

24.
Laudatio del cardenal Karl Lehmann

Es para mí toda una alegría sumarme a la larga lista de quienes felicitan al cardenal Karl Lehmann con ocasión de su septuagésimo cumpleaños y encomiar la obra y vida de un amigo que desde hace más de cuarenta años es para mí un fiel compañero de camino, primero en la docencia universitaria y luego como hermano en el episcopado y también en el colegio cardenalicio. Sin embargo, debo admitir que realizar una *laudatio* así me pone en un considerable aprieto. Pues ¿cómo pronunciar una *laudatio* de alguien cuya lista de publicaciones tiene, a finales de 2005, nada menos que 3083 entradas, de alguien que, además de dos tareas a tiempo completo –la de obispo de Maguncia, que ya solo de por sí reclama a la persona entera, y la no menos exigente de presidente de la Conferencia Episcopal Alemana– desempeña cinco cargos en la Iglesia universal, de alguien que puede hacer gala de siete doctorados *honoris causa*, dos cátedras honoríficas y diecisiete distinciones, algunas de ellas muy importantes?

Presentar en público a Karl Lehmann equivale a llevar leña al monte. Tras veintitrés años de actividad episcopal, su rostro y su voz están firmemente impresos en la opinión pública tanto eclesial como extraeclesial. Karl Lehmann se ha convertido en una suerte de institución. Son muchos, y no solo cristianos católicos, quienes, más allá de la diócesis maguntina, lo conocen y aprecian y le están agradecidos de corazón por su actividad.

I. Ni un clon de Rahner ni un combinado de Balthasar

Yo mismo conozco a Karl Lehmann, nacido en Sigmaringen, comarca de Hohenzollern (hoy parte de Württemberg), el 16 de mayo de 1936 y, por tanto, apenas tres años más

joven que yo, desde hace más de cuarenta años. A la sazón ambos éramos jóvenes ayudantes científicos en la universidad. Entretanto los dos hemos contribuido con creces, ciertamente, a la elevación de la edad de jubilación. Pero entonces no solo éramos casi igual de jóvenes; los dos procedemos de una misma familia profesoral y pertenecemos además a la misma etnia germana, la de los alamanes, por lo que hablamos, aunque no el mismo dialecto, sí dialectos parecidos. Pues para los habitantes de Baden es tan importante diferenciarse de los de Württemberg como para estos diferenciarse de aquellos [ambas regiones forman hoy, como se sabe, el Estado federado de Baden-Württemberg]. Así, nunca nos costó entendernos. El entendimiento entre nosotros se ha producido la mayoría de las veces de forma tácita y espontánea.

Conocí a Karl Lehmann cuando este, al acabar sus estudios –realizados primero en la Universidad de Friburgo de Brisgovia y luego en la Universidad Gregoriana de Roma–, se convirtió inicialmente en asesor y después en ayudante científico de Karl Rahner, SJ. Eso ocurrió durante el concilio Vaticano II (1962-1965) y se prolongó en la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich (1964-1967) y la Westfällische Wilhelms-Universität de Münster (1967-1968).

Karl Rahner fue uno de los grandes y fascinantes teólogos del siglo XX y nos marcó a todos los que a la sazón éramos jóvenes. Exigía mucho a sus ayudantes y colaboradores. Ahí encajó bastante bien Karl Lehmann, quien siempre ha sido un trabajador incansable. En muchos de los artículos escritos por Rahner en esta época puede percibirse el trabajo de revisión y corrección [*Redaktionsarbeit*] hasta el último detalle de Karl Lehmann. Pero Lehmann era y es un singular discípulo de Rahner. Llegó a Rahner marcado ya por sus profesores de Friburgo y Roma. Más tarde tuvo contacto con otros destacados teólogos contemporáneos, en especial con Hans Urs von Balthasar. «Es más fácil –dijo en una ocasión– confiarse a un único maestro. Pero eso también le empobrece a uno». De ahí que Karl Lehmann nunca haya sido un clon de Rahner ni un combinado de Balthasar. Era y sigue siendo Karl Lehmann.

Cuando, tras su época de ayudante, fue nombrado con solo 32 años primero catedrático de dogmática en Maguncia y luego, en 1971, catedrático de dogmática y teología ecuménica en Friburgo de Brisgovia, seguimos coincidiendo con frecuencia: en congresos, en reuniones de la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Alemana, en el Sínodo de Wurzburgo (1971-1975), en el Grupo de Trabajo

Ecuménico de Teólogos Evangélicos y Católicos. Y más tarde, ya como obispos, en la Conferencia Episcopal. Entonces, junto con Oskar Saier, el arzobispo de Friburgo de Brisgovia, nuestra común sede metropolitana, formamos en el sudoeste alemán no una banda [*Bande*], pero sí un grupo unido [*verbunden*] por numerosos vínculos de amistad, convicciones, expectativas y esperanzas comunes, a veces también decepciones. Tuvimos que librar y resistir conjuntamente alguna que otra controversia.

II. Un punto de referencia firme

Todo esto merece ser narrado, aunque entretanto pertenece en cierto modo así a la preexistencia del cardenal Lehmann como a la mía. Pues el concilio y el primer posconcilio fueron una época estimulante y emocionante. Todos cuantos hoy tienen menos de 55 años y no conocen ya por experiencia propia aquel tiempo difícilmente pueden hacerse una idea de cómo fue. Aquellos años estuvieron llenos de interesantes y tensos resurgimientos eclesiales, teológicos, sociales y ecuménicos; también hubo, por desgracia, algunas tristes rupturas, en las que algunos de quienes hasta entonces habían sido compañeros de camino tomaron sendas divergentes. Había muchas esperanzas comunes de un *aggiornamento*, o sea, una puesta al día en la teología y la Iglesia. Fue un resurgir del Espíritu Santo.

Con los acontecimientos de 1968, el ambiente –sobre todo en las universidades– se tornó más bronco, en parte incluso muy bronco. Con la revolución estudiantil, que en realidad fue una especie de revolución cultural, para nosotros dos se inició un periodo incómodo en la universidad. Es cierto que se eliminaron algunas ranciedades, lo que sin duda fue un acierto, pero al mismo tiempo se dañaron muchos valores humanos y sociales sustentadores. En la vida eclesial tuvieron lugar considerables desmoronamientos. Se desencadenó una nueva oleada de secularización, un derrumbamiento [*Einbruch*] y un cambio radical [*Umbruch*] que hasta la fecha no han sido plenamente asimilados.

Al igual que 1968, también 1989 supuso una profunda cesura: con la caída del Muro de Berlín, la reunificación de nuestra patria, el final del mundo dividido en dos de la Guerra Fría y el comienzo del mundo globalizado, que, sin embargo, está sembrado de nuevos potenciales sociales, culturales y religiosos de conflicto. Solo recientemente se

perciben claros signos de que el interés por la religión, la búsqueda de Dios y el regocijo en la Iglesia están reviviendo. La Jornada Mundial de la Juventud que se celebró en Colonia en agosto de 2005 no es sino un indicio en esta dirección.

En todos estos años, Karl Lehmann nunca ha renunciado a la esperanza de que la pregunta por Dios, innata al ser humano y escrita en su corazón, volvería a imponerse. En todos estos resurgimientos y cambios radicales, él no ha sido nunca un científico apartado de la actualidad. Ha estado en medio de ella, pero sin limitarse nunca a correr detrás de los acontecimientos. Desde el principio observó críticamente la evolución, la acompañó constructivamente y ya pronto colaboró responsablemente a configurarla. Era y nunca ha dejado de ser un hombre de diálogo.

Como tal, se ha mantenido fiel a sí mismo en estos años y décadas abundantes en transformaciones. Ha seguido siendo él mismo. Hasta donde yo lo conozco, no se han producido en él cambios radicales ni rupturas. Se caracteriza por la constancia, la estabilidad, la fiabilidad y la fidelidad. *State in fide*, «Permanece firme en la fe»: ese fue más tarde su lema episcopal. De ahí que se haya convertido para muchos en un firme punto de referencia, en una persona a la que uno puede tomar como orientación y guía, una persona a la que uno puede agarrarse. Eso no es poco, bien lo sabe Dios, en una época de inestabilidad y labilidad de las relaciones humanas como la nuestra.

III. Erudición y vasta cultura

La perseverancia en la fidelidad exige rectitud, pero no terquedad, sino fidelidad creadora. Así, Karl Lehmann no se convirtió en un teólogo dogmático cortado por el patrón que habitualmente se asocia con esta condición; más bien, todo lo contrario. Desde su época de bibliotecario jefe en el Collegium Germanicum et Hungaricum de Roma siempre ha sido un amante de los libros, por no decir un ratón de biblioteca, que con el tiempo se ha convertido en una verdadera enciclopedia andante. Él quiere saber con exactitud. No se contenta con tópicos y clichés. Tampoco se encontrarán en él grandes esbozos de sistema ni programas. Sus escritos y conferencias se caracterizan por la persistente indagación y la cuidadosa matización.

Sobre todo se pregunta por los fundamentos, por lo que conoce a fondo la Sagrada Escritura. Eso empezó ya en su tesis doctoral en teología en la Gregoriana de Roma. El título de esta reza: *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift – Exegetische und fundamentaltheologische Studien zu 1 Kor 15,3b-5* [Resucitó al tercer día según las Escrituras: estudio exegético y teológico-fundamental de 1 Cor 15,3b-5]. La tesis estudia el significado de los tres días, los que transcurren desde el Viernes Santo hasta el Domingo de Pascua. Los detallados conocimientos exegéticos que en ella muestra eran poco habituales en la época y aún hoy están al alcance de pocos teólogos sistemáticos.

No es casualidad que su escudo episcopal muestre una Biblia abierta con las letras griegas alfa y omega, remitiendo con ello al testimonio bíblico de Jesucristo como principio y fin. Para el cardenal Lehmann, el punto de referencia y sujeción de la fe no es un sistema abstracto, sino una persona: Jesucristo. Él es quien permanece inmutable. Él es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6).

Al conocimiento de la Biblia y de la exégesis bíblica contemporánea se añade el conocimiento de la filosofía, tanto clásica como moderna. En su tesis doctoral en filosofía, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* [Origen y sentido de la cuestión del ser en el pensamiento de Martin Heidegger], abordó uno de los temas más difíciles y a la vez más fundamentales, a la sazón muy discutido, del pensamiento de Martin Heidegger. La tesis rastrea en el primer Heidegger las raíces de su filosofía tardía. En esta filosofía tardía se cuestiona toda la filosofía occidental desde Platón, para desembocar, con Nietzsche, en un pensamiento posoccidental difícilmente describible, del que se discute si inaugura un pensamiento poscristiano o si abre al cristianismo nuevas posibilidades de pensamiento y nuevos horizontes. ¡Un tema fascinante, pues!

También más tarde siguió pendiente Karl Lehmann del pulso de la época. Así, se interesó por la Escuela de Fráncfort, pero también por los nuevos planteamientos filosóficos, que desde entonces se han tornado bastante inabarcables. Él siempre ha querido rastrear los «signos de los tiempos», o sea, los signos de Dios en nuestra época.

Una muestra y un ejemplo modelo de tal búsqueda de caminos y huellas en la selva de los actuales análisis de la época es el discurso del cardenal Lehmann en la apertura de la asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Alemana el 19 de septiembre de 2005: «Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche

in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute» [Nuevos signos de los tiempos: criterios de discernimiento para el diagnóstico de la situación de la Iglesia en la sociedad y para la acción eclesial hoy]. Se trata de un texto característico de Lehmann, de una conferencia verdaderamente desbordante de erudición y vasta cultura, con nada más y nada menos que sesenta y nueve notas a pie de página, algunas de ellas extensas. Quien lee esta conferencia lee por lo menos una docena de libros al mismo tiempo. Me encanta leer ensayos así.

Este discurso inaugural fue presumiblemente una de las razones por las que sus hermanos en el episcopado eligieron poco después en primera votación al cardenal Karl Lehmann como su presidente por cuarta vez consecutiva. Por lo que hace a formación y conocimientos, no es fácil que ningún otro esté a su altura. Por supuesto, detrás de tales aportaciones hay, si se quiere decir así, una opción de política eclesial: mantenimiento de la identidad cristiana en el actual mundo pluralista y relativista, no mediante el repliegue, sino mediante la confrontación constructiva. También como teólogo hay que tener la valentía de agarrar el toro por los cuernos.

Así, Karl Lehmann quiere sondear, más allá de tópicos demasiado sencillos, los signos de Dios en nuestra época. Y en ello se sitúa tan lejos del alarmismo apocalíptico como del optimismo ingenuo. Ve los peligros que nos amenazan y les pone nombre, pero ve también las oportunidades y las convierte en desafíos. Sigue siendo una persona y un cristiano que irradia esperanza y confianza, y eso es lo que hoy muchos necesitan y muchos valoran en él.

Esa misma fuerza esperanzadora se desprende de muchos de los títulos de sus libros. Me limito a mencionar los más importantes: *Gegenwart des Glaubens* [1974, La presencia de la fe], *Jesucristo resucitado, nuestra esperanza* [orig. 1976, trad. esp. 1982], G*eistlich handeln* [1982, Actuar espiritualmente], *Neuer Mut zum Kirchesein* [1982, Nueva valentía para ser Iglesia], *Signale der Zeit – Spuren des Heils* [1983, Los signos de los tiempos: huellas de la salvación], *Glauben bezeugen – Gesellschaft gestalten* [1993, Atestiguar la fe, configurar la sociedad], *Es tiempo de pensar en Dios* [orig. 2000, trad. esp. 2002], *Mut zum Umdenken. Klare Positionen in schwieriger Zeit* [2002, Valentía para cambiar de forma de pensar: posiciones claras en una época difícil], *Frei vor Gott. Glauben in öffentlicher Verantwortung* [2003, Libres ante Dios: la fe y su responsabilidad pública], *Mensch, Gott!* [2005, ¡Hombre, Dios!], *Auf dem Weg zum*

Leben [2005, En camino hacia la vida], *Zuversicht aus dem Glauben* [2006, La confianza que brota de la fe]. Las etiquetas de «progresista» o «conservador» no son adecuadas para estos títulos programáticos. El cardenal Lehmann es, por supuesto, conservador hasta los huesos –y aún más profundamente– en lo que concierne a salvaguardar los valores humanos fundamentales y la fe transmitida. Pero también sabe que estos solo se puede conservar mediante la confrontación acreditada y constructiva, así como mediante el diálogo paciente. En ello Karl Lehmann es del todo progresista.

En este sentido debe entenderse el lema episcopal del cardenal Lehmann: *State in fide*: la fe como una magnitud firme y absolutamente fiable, pero no anquilosada, sino como una realidad viva y dinámica, como algo que nunca se agota en su novedad permanente ni puede nunca envejecer. De semejante esperanza quiere dar razón Karl Lehmann (cf. 1 Pe 3,15). Justamente eso es teología: un discurso que da razón de Dios y, por ende, también del ser humano, imagen y semejanza de Dios. En medio de las necesidades, inseguridades, problemas, preguntas y preocupaciones del hombre, pero también en su búsqueda, anhelo y escudriñamiento de Dios; en una palabra, en medio de la vida quiere proclamar Karl Lehmann como teólogo el mensaje redentor y liberador de Dios.

IV. El obispo, pastor de almas

Así, ya en el teólogo Lehmann se descubre al pastor de almas y más tarde obispo, que desde 1983 dirige, en su calidad de octogésimo séptimo sucesor de san Bonifacio, una de las diócesis alemanas más antiguas y de mayor tradición. Como obispo no es un eminente príncipe elector [*Kurfürst*, en referencia a la dignidad del titular de la sede maguntina durante el Sacro Imperio Romano Germánico] y eclesiástico alejado de la gente, sino que ha seguido siendo una persona que conoce las alegrías y esperanzas, pero también los pesares y miedos de los hombres, que recorre incansablemente la diócesis realizando visitas pastorales, acude a parroquias e instituciones eclesiales, mantiene contacto con los sacerdotes y otros colaboradores, escucha con atención a las personas, siente empatía con ellas y es capaz de compartir de corazón sus alegrías.

En relación a esta forma de ejercer el ministerio episcopal, Karl Lehmann aprendió mucho del inolvidable cardenal muniqués Julius Döpfner, quien en 1963 lo ordenó

sacerdote en Roma, así como del inimitable y sencillamente encantador cardenal Hermann Volk, inolvidable no solo en Maguncia, quien el 2 de octubre de 1983 lo ordenó obispo en la catedral maguntina. Tanto Julius Döpfner como Hermann Volk fueron realmente grandes obispos y cardenales de la época del concilio y el primer posconcilio, a los que uno puede nombrar con el mayor respeto y la mayor gratitud. No deberíamos olvidarlos.

Por lo que respecta al estado actual de la Iglesia católica en Alemania –que Karl Lehmann, en su calidad de presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, modera desde hace ya casi veinte años–, en su visita a Colonia el papa Benedicto XVI, pese al conocimiento del retroceso de la fe y de las realmente innegables sombras y arrugas, puso de relieve sobre todo los aspectos positivos. Habló de una Iglesia viva en la que hay muchas cosas positivas, en la que numerosas personas están dispuestas a comprometerse por su fe, a sacrificar su tiempo libre por ella, a contribuir con dinero o con una parte de lo que poseen o sencillamente con su existencia viva. Quien, en cambio, solo compila lo negativo y cree poder suscitar, justo con esta movilización de los sentimientos negativos, un nuevo regocijo en la fe, ese debería volver a tomar en consideración este discurso de Benedicto XVI. La empatía con las personas, así como con sus necesidades y anhelos, ha movido al obispo Karl Lehmann a dar pasos y hacer manifestaciones públicas que, digámoslo así, no han gustado por igual a todo el mundo en la Iglesia. Mencionaré tan solo dos intervenciones clave: la carta pastoral de los tres obispos del Alto Rin sobre la cuestión de los creyentes divorciados que han contraído civilmente un nuevo matrimonio (septiembre de 1984) y el prolongado debate sobre el asesoramiento a mujeres que se plantean abortar (iniciado en 1998, tuvo su punto álgido en 2001). Lo que el obispo Lehmann dijo junto con otros en ambos casos no era irresponsable ni tampoco rebelde. Quien detrás de ello sospecha falta de lealtad ha entendido poco de lealtad y menos aún de Karl Lehmann. Pues la lealtad solo se diferencia de la pusilanimidad cuando va asociada a la sinceridad y la franqueza que la Iglesia y los máximos responsables eclesiásticos pueden esperar de un obispo.

Tal lealtad nunca le ha faltado a Karl Lehmann. Ha defendido su convicción, fruto de un profundo examen, pero luego ha aceptado sin rechistar la decisión del papa. Ha mostrado que la obediencia no se doblega. El *sentire cum ecclesia*, el «sentir en y con la Iglesia», solo resulta creíble si está vinculado con la apertura y la sinceridad. Esa

combinación de lealtad y sinceridad le han ganado a Karl Lehmann respeto, prestigio y credibilidad a los ojos de muchos, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Karl Lehmann no solo ha escrito sobre la valentía de ser Iglesia; también ha infundido a muchos valentía para estar en la Iglesia y permanecer en la Iglesia.

El papa Juan Pablo II se percató de ello y lo reconoció. En el consistorio del año 2001 elevó al obispo Lehmann a cardenal, como muchos llevaban ya tiempo esperando. Y es que mal estarían las cosas en la Iglesia si en ella no hubiera sitio para obispos y cardenales como Karl Lehmann.

¿Y cuál es su relación con Joseph Ratzinger, compañero durante tantos años y ahora papa Benedicto XVI? No hay más que tomarse el esfuerzo de cotejar en las publicaciones de Karl Lehmann las notas a pie de página que conciernen a Joseph Ratzinger para percibir en ellas la mayor estima por el teólogo Joseph Ratzinger. ¿Y al revés? La respuesta es sencilla. El papa Benedicto XVI confió al cardenal Lehmann, como signo de su respeto, una grandiosa contribución a su libro homenaje, un artículo sobre el universalismo cristiano en Hans Urs von Balthasar. El papa Benedicto XVI y el cardenal Lehmann tienen personalidades distintas, pero son dos hombres de Iglesia que defienden una visión universal de la fe y de la Iglesia.

V. Ecumenismo con claridad y verdad

El universalismo cristiano: eso me lleva ya al punto siguiente. Un obispo está, por supuesto, en la Iglesia. Pero no puede hablar y actuar solo hacia dentro, a la Iglesia y para la Iglesia; le han sido confiadas todas las personas. *Ecclesia ad intra et ad extra*, «La Iglesia hacia dentro y hacia fuera»: ese fue el tema del concilio.

Así, el derecho canónico obliga al obispo a preocuparse también de los hermanos y hermanas de otras Iglesias y comunidades eclesiales. En el caso del cardenal Lehmann, esta exhortación no habría sido en realidad necesaria. Siempre ha tenido presente el testamento de Jesús, su deseo de «que todos sean uno» (Jn 17,21). Desde 1969 y hasta la fecha ha participado activamente en el Grupo de Trabajo Ecuménico de Teólogos Evangélicos y Católicos (en sus orígenes Círculo Jaeger-Stählin) y, como ecumenista de amplios conocimientos, ha escrito importantes artículos.

No es culpa suya que, por lo que atañe al ecumenismo, en Alemania actualmente algunas cosas no funcionen como deberían y como la mayoría de las personas con razón esperan. Sé que coincido con el cardenal Lehmann cuando afirmo que es sin duda un error encubrir las diferencias existentes con vagas fórmulas de compromiso. Nadie desea juegos de manos ecuménicos. Queremos un ecumenismo en la verdad y la claridad. Pero igual de erróneo sería volver a cuestionar los acercamientos alcanzados merced a un serio esfuerzo y recaer en controversias que creíamos superadas. Así, del mismo modo que valoramos nuestra identidad como riqueza y por eso nos esforzamos, naturalmente, por salvaguardarla, también queremos interlocutores con identidad clara, esto es, con perfil propio; pero ello, no en recíproca delimitación o rivalidad, sino desde la disposición a aportar constructivamente al diálogo las riquezas de la herencia en cada caso propia. Tal intercambio de dones es lo que entendemos por diálogo ecuménico. Con el pensamiento de la rivalidad no podemos sino salir perdiendo todos.

Me alegra mucho que también en Alemania esté creciendo, junto al ecumenismo oficial, un segundo plano, a mi juicio esperanzador, de ecumenismo espiritual entre comunidades espirituales, hermandades, monasterios y otros muchos grupos más. Eso suscita esperanza. Pues el ecumenismo no es en último término responsabilidad nuestra; es una empresa del Espíritu Santo y a este, por fortuna, no se le puede detener. Tampoco se le puede, ciertamente, controlar; ni es posible fijarle fechas o plazos. El cuándo, cómo y dónde hay que dejárselos a él. En este sentido, la Iglesia católica seguirá recorriendo coherentemente el camino del ecumenismo en la verdad y en el amor.

El ecumenismo no es un fin en sí mismo. Desde el principio está al servicio de la misión universal. «Que todos sean uno para que el mundo crea», se dice en el discurso de despedida de Jesús. Tal misión es hoy necesaria en los cinco continentes, también, y no en último término, entre nosotros, en Europa. Digámoslo sin ambages: incluso Alemania se ha convertido en tierra de misión. Por eso no se trata de conservar los derechos adquiridos tanto cuanto sea posible; antes bien, lo que necesitamos es un nuevo impulso, un resurgimiento, una nueva evangelización, un ser cristiano entusiasta y radical en el mejor sentido de la palabra, que supere también las paralizadoras y acidificadas migrañas eclesiales. ¿Adónde vamos a irnos si no? ¿Quién tiene algo mejor que ofrecernos en leguas a la redonda? El cardenal Lehmann nunca ha propagado un cristianismo puramente introvertido, medrosamente replegado en sí. Nunca ha rehuido la

palabra franca y abierta en público y, con la debida dosis de confianza en sí mismo y franqueza, se ha posicionado tanto sobre los problemas sociales acuciantes como sobre cuestiones éticas fundamentales de la sociedad y la política. Es posible que su pertenencia de largos años (1969-1983) al Comité Central de los Católicos Alemanes le haya ayudado a ello, al facilitarle numerosos contactos con hombres y mujeres involucrados en la vida pública. Allí cultivó el trato con políticos de las más diversas orientaciones. Con Helmut Kohl, natural de Ludwigshafen del Rin, localidad cercana a Maguncia, la relación fue especialmente estrecha gracias a caminatas en común por el Palatinado.

Merece la pena releer las cartas pastorales del obispo y cardenal Karl Lehmann, así como sus declaraciones públicas oficiales. El cardenal Lehmann ha alzado su voz por la vida, tanto la de los nonatos como la de los ya nacidos, por la dignidad de los enfermos, los discapacitados y los moribundos, por el derecho a una muerte natural. Ha abogado por el matrimonio y la familia, por las mujeres, por la justicia social, por la paz, por la tolerancia y el respeto recíproco entre las religiones. Siempre ha exhortado al entendimiento y la reconciliación. También se ha atrevido a abordar temas complejos, como la bioética, y además con sorprendentes conocimientos técnicos. Una y otra vez ha hablado con claridad, pero al mismo tiempo con la mano tendida. Así, tampoco en sus posicionamientos públicos ha dejado nunca el cardenal Lehmann de ser una persona dialogante, con lo que se ha convertido en toda una institución pública.

En este punto quiero concluir ya. Por fortuna, no se trata de pronunciar una necrológica ni de preparar beatificación alguna. Nos gustaría seguir disfrutando de Karl Lehmann durante algún tiempo más. Se mantiene plenamente activo y está todavía en medio de las controversias. De ahí que tal vez le resulte algo extraño ser hoy el homenajeado. Ni siquiera al cumplir setenta años acaba su tarea. Si Dios quiere, todavía tiene ante sí muchos años con salud para trabajar por el reino de Dios, por los seres humanos y por la Iglesia. Le damos las gracias por lo que ha hecho hasta ahora, ¡y le deseamos de corazón muchos buenos años más en la viña del Señor, así como que sigan acompañándole la fuerza, el Espíritu y la bendición de Dios!

Quinta parte:

Posiciones teológicas a debate

25.

Mysterium salutis.

Observaciones sobre una nueva dogmática histórico-salvífica[982]

I. Surgimiento

En el breve intervalo de solo año y medio han aparecido ya, tras un largo periodo preparatorio, dos imponentes volúmenes de la nueva dogmática histórico-salvífica *Mysterium salutis*. No solo su amplitud temática y su objetivo, sino también el ilustre elenco de colaboradores aseguran de antemano a ambos volúmenes el rango de una nueva obra de referencia, que actualmente no tiene parangón. La aparición de esta obra representa sin duda un hito en el desarrollo teológico de las últimas décadas. Por primera vez se sintetizan de forma sistemática los resultados del resurgir teológico de los últimos cincuenta años y se visibilizan nuevas perspectivas para la evolución subsecuente. Esta reorientación se expresa sin duda en el término «histórico-salvífica». Dada la amplitud temática, relevancia, número y diversidad de los artículos contenidos en esta obra, difícilmente es posible dedicarle una reseña a la manera habitual. No podría consistir sino en una enumeración de nombres de autores y títulos. Cada contribución representa en sí una respetable monografía, que merecería ser recensionada y valorada extensamente por sí sola. Hay artículos que no se limitan a referir en detalle el actual estado del debate, sino que desarrollan considerablemente la problemática. Por eso, objeto de una detallada recensión solo puede ser el proyecto global, el objetivo principal y la perspectiva teológica de la obra en su conjunto.

Es evidente que el *Mysterium salutis* hace suyo el nuevo enfoque pastoral y kerigmático que surgió en el periodo de entreguerras y halló una primera elaboración abarcadora en la dogmática de Michael Schmaus. Esta teología interesada en el hombre

vivo y sus preguntas experimentó una considerable profundización metodológica y especulativa en la teología antropológicamente orientada de Karl Rahner. Así, este se ha convertido merecidamente en el autor más citado en esta nueva dogmática.

Además, en el *Mysterium salutis* la renovada teología bíblica entra en elevada medida en la dogmática. Modificando el método tradicional, ninguno de los artículos parte ya de la doctrina de la Iglesia, sino del testimonio de la Escritura, que según el concilio Vaticano II debe ser el alma de la teología. En consonancia con una tendencia ampliamente extendida en la teología católica y siguiendo las sugerencias del concilio, todos estos nuevos enfoques son sintetizados bajo el concepto guía de «historia de la salvación». Esta preocupación histórico-salvífica se corresponde con la situación de nuestra época, que «pasa… de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva»[983].

Así pues, cabe afirmar sin exageración alguna que el *Mysterium salutis* constituye la primera gran dogmática que recapitula los movimientos de renovación preconciliares y posconciliares dentro de la teología católica. Ahora tenemos por fin ante nosotros una dogmática que podemos recomendar a nuestros oyentes, porque, vista en conjunto, representa el estado asegurado del actual debate dogmático. Por este logro merecen ilimitado reconocimiento los editores de la obra.

II. Preguntas críticas

A pesar de estas innegables ventajas, no se pueden silenciar algunas preguntas críticas. Dado el número tan grande de colaboradores, ya de antemano era imposible esperar que pudiera surgir una concepción global de una pieza. No obstante, hay que preguntarse si no se habría logrado mayor coherencia si el planteamiento mismo no hubiese encerrado considerables contradicciones. El *Mysterium salutis* se sabe, por una parte, tributario de, Karl Rahner, pero, por otra, está dedicado a Hans Urs von Balthasar y tiene en último término una orientación histórico-salvífica. ¿Quién puede conciliar todo esto? Por lo demás, el proyecto de Rahner en modo alguno se mantiene. Antes bien, en lo esencial se conserva la estructura tradicional de la dogmática. Pero ¿se puede calificar de histórico-salvífica esta estructura tradicional?

Eso nos lleva a una segunda pregunta: ¿qué entienden los editores por «historia de la salvación»? El artículo de Adolf Darlapp contiene abundancia de inteligentes observaciones al respecto. Pero, por su lenguaje y estilo, no propicia la clarificación en todo; filosóficamente parte de una angosta ontología existencial, que al principio solo considera la historia bajo la forma de la historicidad. Por lo demás, este artículo no parece haber servido de base para las contribuciones subsiguientes. Antes al contrario, resulta evidente que cada autor tiene su propia noción de historia de la salvación. Visto en conjunto, detrás del proyecto global parece haber una concepción lineal de historia y de historia de la salvación. De otro modo no se explica la estructura global cronológica, que comienza por la doctrina de Dios y de la creación y que distingue entre la historia de la salvación antes de Cristo y después de Cristo. Sin embargo, es muy cuestionable que tal concepción de la historia de la salvación pueda superar una reflexión filosófica y teológica más profunda.

Ahora bien, es posible que la estructura no sea tan decisiva. Más importante es el espíritu con el que ha sido elaborado el conjunto. Los editores singularizan las siguientes características determinantes de una teología histórico-salvífica: esta debe ser cristocéntrica, pneumatológica, eclesiológica, sacramental, escatológica, antropológica y kerigmático-pastoral. Se trata ciertamente de aspiraciones importantes. Pero cuando al final se saca la cuenta, resulta que prácticamente cada tratado se ha convertido de nuevo en un centro de gravedad por sí solo. Lo que se echa en falta es la reflexión sobre la perspectiva que precisamente hoy es capaz de facilitar el acceso a la revelación. Falta, pues, un análisis teológico de la situación que luego sea determinante para el «objeto formal» bajo el cual se desarrolla el todo. Este defecto se percibe de manera especialmente molesta en el tratado sobre Dios, que no ofrece reflexiones sobre el problema del ateísmo moderno y las ideologías modernas ni sobre el problema de Dios, hoy muy discutido en la teología. El índice temporal parece estar aquí insuficientemente considerado, lo que no le sienta nada bien a una dogmática de orientación pastoral que quiere tomarse en serio el problema de la historia.

Con lo anterior está asociada también la ostensible ausencia de consideraciones metodológicas y epistemológicas. Las reflexiones de Gottlieb Söhngen sobre este tema son sumamente interesantes y realmente deben ser calificadas de clásicas. Pero figuran al final del primer volumen, no al principio, y difieren todo un mundo de las reflexiones

asimismo fundamentales de Adolf Darlapp. A la vista de la problemática hermenéutica moderna y de los esfuerzos de filosofía y análisis del lenguaje, debería haberse dedicado mucho mayor espacio al examen de la concepción teológica de la verdad y el lenguaje.

Tampoco la relación entre las contribuciones de teología bíblica y las de teología sistemática está satisfactoriamente resuelta en muchos casos. Sin duda nos encontramos solo al comienzo de una problemática muy compleja, y en la mayoría de los casos no se puede hacer en la actualidad otra cosa que dejar que un exégeta y un teólogo sistemático expongan sucesivamente sus opiniones. Pero esta división del trabajo tan solo resulta razonable si se llega a una armonización en cierto modo visible y fructífera y a una fecundación mutua. Esta podría ser ciertamente mayor de lo que es en la presentación de la doctrina trinitaria en el segundo volumen. Allí se yuxtaponen de manera bastante inconexa un ensayo bíblico, otro de historia de los dogmas y un tercero sistemático. Cada uno de ellos tiene gran valor por separado, pero sus puntos de partida son del todo distintos. Dar la palabra a teólogos bíblicos en el marco de una teología sistemática no resuelve los problemas hermenéuticos fundamentales aquí pendientes, máxime si los teólogos sistemáticos están tentados de ignorar por completo la teología bíblica. De este modo, el abismo entre unos y otros únicamente se hace tanto más manifiesto.

III. Reflexiones para avanzar

El problema decisivo podría consistir en si se consigue –y en caso de que así sea, cómo– clarificar el concepto de «historia de la salvación», lastrado por tantos malentendidos, y elevarlo a la reflexión teológica. Para ello, la fundamentación ontológico-existencial de Adolf Darlapp tendría que ser ampliada considerablemente, lo cual no debe entenderse como un cuestionamiento de su relativa legitimidad. Ya Hegel y, en mayor medida aún, Marx llamaron la atención sobre el hecho de que partir de la subjetividad resulta abstracto y vacío, porque la libertad o la historicidad concretas siempre están mundana, social, política e institucionalmente mediadas. Sin embargo, todos estos aspectos pasan en casi todos los artículos de manera llamativa a segundo plano, con lo cual prevalece una concepción de historia marcadamente particular y esotérica. A esto se añade que el concepto de «historia de la salvación», de por sí, evoca con suma facilidad la noción de una historia regionalmente delimitable «junto» al resto de la historia. Dado este eventual

malentendido supranaturalista del sintagma «historia de la salvación», hay que ponderar si no sería preferible evitar esta expresión en aras de lo que con ella se pretende significar.

El problema fundamental de una teología histórico-salvífica es la relación entre salvación e historia. Esto nos lleva de regreso de forma nueva a la antigua pregunta de Lessing de cómo una concreta verdad histórica contingente puede poseer relevancia salvífica universal. Lessing habló del amplio y desagradable foso que separa a ambas. El problema que aquí se plantea no se soluciona, sino que solo se obvia, si, siguiendo la respuesta de Søren Kierkegaard a la pregunta de Lessing, se habla meramente de la paradójica identidad de la historia y el acontecimiento escatológico (Rudolf Bultmann). Una teología histórico-salvíficamente orientada debería intentar más bien mostrar cómo el acontecimiento histórico concreto remite de por sí a una universal referencia histórica de sentido, planteándose así la pregunta por el sentido del conjunto de la historia. En ese interrogante estaría implícita, hablando teológicamente, la pregunta por la salvación. Si se lograra mostrar esto, sería posible referirse con sentido y responsabilidad intelectual al actuar y hablar de Dios en la historia y, por ende, a una historia de la salvación. Aquí puede dejarse abierta la pregunta de si para ello basta el solo concepto de historia universal, tal como lo emplea Wolfhart Pannenberg. Más importante es señalar que, para responder a esta pregunta, la teología podría beneficiarse mucho de una confrontación crítica y creativa con Hegel y con el idealismo alemán. En efecto, este pensamiento tiene que ver con el intento de mediar históricamente lo concreto con el todo.

La teología de orientación histórico-salvífica debe tomar en este punto una decisión de principios. Se trata de la pregunta sobre qué actitud quiere adoptar ante el pensamiento metafísico, que hasta el momento ha determinado preponderantemente la tradición teológica. En efecto, el pensamiento metafísico fue capaz de ofrecer categorías que ayudaron a pensar lo universal. La universalidad del pensamiento griego y la universalidad de la salvación cristiana guardaban entre sí una intrínseca relación de afinidad. La síntesis patrística y escolástica de ambos universalismos tuvo que asumir, como contrapartida, que el carácter histórico de la salvación fuera desatendido en gran medida. Solo en confrontación con esta tradición, que en el *Mysterium salutis* resuena cautelosamente, alcanza su verdadero nivel en el tratamiento del problema una teología de orientación histórico-salvífica que se tome en serio su propio programa.

La universalidad de la salvación cristiana es, sin embargo, una magnitud de promesa escatológica. Es la escatología la que en la Escritura pone en marcha también el pensamiento y la acción históricos. La promesa escatológica opera la dinamización e historización de la realidad toda. Constituye al mismo tiempo un fermento de saludable inquietud en la historia y una referencia a la justicia y la verdad siempre mayores, un aspecto este que Hegel no tiene, en el fondo, suficientemente en cuenta. Según esto, una teología de orientación histórico-salvífica debería contar con un punto de partida decididamente escatológico.

Ello tendría como consecuencia una considerable reestructuración del orden tradicional de los tratados. El hecho de que las doctrinas de Dios y de la Trinidad se expongan al comienzo responde a una abstracta metafísica de la eternidad más que a un modo de pensar histórico. En la perspectiva de la historia de la salvación, la doctrina de la Trinidad no puede ser sino la reflexión final –conclusiva, recapituladora y doxológica– sobre la historia de la salvación y una mirada hacia su consumación futura cuando Dios sea todo en todo (cf. 1 Cor 15,28). Además, la teología bíblica ha dejado claro ya desde hace tiempo que la doctrina de la creación solo aparentemente está al principio de la Escritura; en realidad se trata de una interpretación doxológica posterior de la fe histórico-salvífica. Lo que está en juego en ella es la dimensión universal de la salvación prometida a Israel y acontecida en Cristo. Teológicamente, la antropología teológica y la doctrina de la creación no pueden tratarse con sentido, por eso, sino a continuación de la cristología. Únicamente desde Cristo se hace en último término patente qué es el mundo desde la perspectiva teológica. Solo a la luz de la gracia prometida de una vez por todas se hace también plenamente reconocible el poder del pecado.

Como esbozo de una dogmática de orientación histórico-salvífica podría resultar a grandes rasgos lo siguiente:

a) La pregunta por el sentido y la totalidad de la historia, suscitada por la propia historia, y la pregunta en ella implícita por la salvación de la historia (teología fundamental).

b) La promesa histórica de la salvación escatológica: el carácter escatológico de la revelación y el permanente testimonio de esta en la Escritura y la tradición.

c) El carácter definitivo de la promesa hecha en Jesucristo.

d) La universalidad de la salvación donada en Jesucristo: antropología teológica y teología del mundo.

e) La misión universal de la Iglesia y su servicio mediante la palabra, los sacramentos y la diaconía intramundana.

f) La consumación de la historia en Dios.

Semejante esbozo deja todavía muchas preguntas abiertas. Por eso sería también injusto exigirle la solución de todos estos complejos problemas de largo alcance ya al primer gran intento de una dogmática histórico-salvífica en una nueva época. De ahí que las reflexiones críticas y tanteadoras que acabamos de presentar no pretendan cuestionar el mérito del *Mysterium salutis*. Al contrario, su intención es mostrar la fecundidad y utilidad del nuevo enfoque que esta obra se ha atrevido básicamente a explorar.

26.

La esencia de lo cristiano.

Preguntas críticas a la
Introducción al cristianismo
de Joseph Ratzinger

I. Una mirada a la obra

La *Introducción al cristianismo*[984] de Joseph Ratzinger no necesita ser recomendada. En un tiempo muy breve, este libro, de lectura algo exigente, ha alcanzado nada menos que seis ediciones. Esto resulta tanto más sorprendente por cuanto Ratzinger no solo evita rigurosamente todo lo que suene a moda, sino que adopta una actitud crítica al respecto. Ello constituye un claro signo de que la obra que nos ocupa consigue que transparezca la permanente actualidad del «asunto» teológico mismo, que no tiene necesidad de adornarse con plumas ajenas. El libro sale a la luz en una situación en la que la esencia de lo cristiano se ha tornado muy imprecisa para muchos, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Cada vez se perfila más no solo un cambio bastante radical de muchas formas externas de la vida eclesial, sino también una profunda crisis de la fe misma. En esta situación, los lectores tomarán en sus manos el «nuevo Ratzinger» –así es como se ha publicitado el libro por doquier– con curiosidad.

Pero aquí no vamos a hablar de estos aspectos intraeclesiales y de política eclesiástica, abordados sin embargo con suma claridad por el autor, sino única y exclusivamente de la relevancia científico-teológica de la obra. La pretensión que aquí eleva Ratzinger no es pequeña: «Lo que Karl Adam llevó a cabo magistralmente… hace casi medio siglo con su obra *La esencia del catolicismo* debía de este modo ser intentado de nuevo en las transformadas circunstancias de nuestra generación»[985]. Sin embargo, cuánto ha cambiado la situación entretanto se echa de ver ya en el diferente título de una

y otra obra. En la *Introducción al cristianismo* de Ratzinger está superado por entero el acento confesional de *La esencia del catolicismo* de Karl Adam. Con ello se señaliza un progreso teológico y eclesial del diálogo ecuménico apenas anticipable hace cincuenta años. Con ello también se sugiere, ciertamente, que la pregunta ya no gira hoy alrededor del problema católico-protestante, sino más bien alrededor de la fe o falta de fe[986]. Mientras que *La esencia del catolicismo* de Karl Adam se orientaba sobre todo eclesiológicamente, Ratzinger propone una interpretación antropológica[987]. Quiere ayudar a «entender de forma nueva la fe como posibilitación de la verdadera condición humana en el mundo actual»[988]. No en vano, con su *Introducción al cristianismo* enlaza Ratzinger con la *Ejercitación en el cristianismo* de Søren Kierkegaard. Así como el pensador danés perseguía la comunicación existencial, así también a Ratzinger le interesa no la mera información, sino la comunicación[989].

Sin embargo, la preferencia por «introducción» en vez de «ejercitación» en el título no es casual. Con su interpretación existencial, Ratzinger se suma, si bien de un modo muy libre, a la forma eclesial objetiva de la fe cristiana en el símbolo apostólico, en el que él ciertamente considera «presente la entera forma antropológica de la fe»[990]. También en otro sentido supera Ratzinger la reducción existencialista a la subjetividad humana. Siguiendo a Pierre Teilhard de Chardin[991], amplía el horizonte «más allá de lo antropológico e histórico-salvífico hacia lo cósmico»[992].

A pesar de ello, leyendo a Ratzinger uno recuerda sin cesar a Søren Kierkegaard. Al igual que este polemiza contra la disolución del cristianismo en especulación que, a su juicio, llevan a cabo Georg Wilhelm Friedrich Hegel y sus discípulos teológicos, Ratzinger se opone enérgicamente a un «cristianismo interpretativo»[993], que «degrada» la fe «paso a paso con ayuda de interpretaciones»[994], la diluye en «generalidades biensonantes»[995] y al final la vierte en una cháchara «que solo laboriosamente encubre un completo vacío espiritual»[996]. Así y todo, quien de palabras tan rotundas pretenda inferir un tosco positivismo dogmático enseguida se ve decepcionado. Ratzinger sabe perfectamente que la tendencia apuntada no puede contrarrestarse «mediante la mera insistencia en el noble metal de fórmulas fijas del pasado»[997]. Con ello, en este libro se sitúa desde el principio mismo más allá de los frentes –necios, estereotipados y aversos a los matices– de lo conservador y lo progresista. Al lector «conservador» se le pide que acepte incluso muchas interpretaciones que divergen considerablemente de las ideas

tradicionales de la fe. Lo que Ratzinger escribe en los capítulos dedicados al descenso a los infiernos, la resurrección, la ascensión y la parusía de Cristo, así como sobre la resurrección de la carne, no le va de ninguna manera a la zaga a una teología de la desmitologización, y uno se pregunta por qué descarta a menudo el programa de esta de forma tan unilateralmente polémica[998]. Todavía más sorprendente resulta que esta arte interpretativa solo se detenga en realidad ante la cuestión del nacimiento virginal de Jesús, aunque también en ese caso las premisas tendidas al principio permitirían otra posibilidad. El principio de la corporalidad[999], introducido al final, podría ser aducido igualmente en las otras interpretaciones.

Muchas interpretaciones de Ratzinger tienen un efecto realmente liberador. Uno asiente a ellas tanto más gustosamente cuanto que no llevan a un liberalismo trivial, sino a unas profundidades en verdad espirituales y son, por tanto, cristiana y teológicamente enriquecedoras. Esto vale sobre todo para los dos capítulos cristológicos y su intento, inspirado principalmente por Karl Barth, de conjugar la cristología funcional con la ontológica[1000]. En este punto Ratzinger consigue una reinterpretación válida del dogma cristológico de la Iglesia antigua. Otro tanto es cierto de la interpretación de las nociones de «expiación» y «redención»[1001], así como de la acentuación de la importancia del dinamismo de la teología de la cruz frente a una unilateral y estática teología de la encarnación[1002] y de la relación entre pneumatología y eclesiología[1003]. Así, la *Introducción al cristianismo* de Joseph Ratzinger representa una tentativa valiente y un logro que merece ser reconocido.

II. Métodos y criterios

La pregunta decisiva que hay que plantearle a este libro es, sin embargo, la pregunta por el método y los criterios. ¿Cómo consigue Ratzinger realizar un «discernimiento de espíritus» entre las múltiples interpretaciones y de encontrar su camino entre Escila y Caribdis?[1004].

Tal análisis de la obra de Ratzinger no es del todo sencillo. Su lenguaje resulta claro para una primera comprensión, pero se revela difícilmente accesible para el análisis crítico. La presentación es meditativa e intuitiva antes que argumentativa y reflexiva.

Ratzinger rodea su tema, juega con los diferentes motivos y por regla general los conduce sorprendentemente a una síntesis[1005]. De este modo elabora un cuadro que causa una fuerte impresión, pero los nítidos contornos de la argumentación lógica no siempre son fáciles de encontrar. El lector recibe relativamente poca información sobre el estado del debate, sobre razones a favor y en contra, sobre criterios objetivos de juicio. Al lector teológicamente no informado quizá no siempre le resulte claro, por eso, qué es tesis segura y qué mera hipótesis, qué es doctrina eclesial y teológica común y qué teología personal del autor. De este modo se encuentra entregado en gran medida a la visión del autor, a menudo de impronta muy personal, máxime cuando otras opiniones suelen ser formuladas de antemano con una acentuación bastante deliberada. Por ejemplo, cuando Ratzinger habla del «moderno cliché del Jesús histórico», está poniéndose las cosas decididamente demasiado fáciles[1006]. A un problema tan complejo y serio como el de las pruebas de la existencia de Dios no se puede, desde el punto de vista científico, responder con un «lo dejamos ahí»[1007]. Por último, tampoco es de recibo difamar de manera tan poco matizada la «lucha por la reorganización de las formas eclesiales» con argumentos que llevan hasta el umbral mismo de una eclesiología puramente espiritualista[1008]. En la *Introducción al cristianismo* de Ratzinger, la ciencia teológica deviene comprometida confesión personal de fe. Es cierto que, por principio, una y otra no pueden separarse de hecho. Pero, en aras de la objetividad, uno preferiría verlas algo más diferenciadas.

El punto de partida objetivo de Ratzinger es una determinación del lugar existencial del ser humano. El hombre vive inicialmente en el espacio de lo visible y tangible. Aquí no aparece Dios[1009]. Pero el ser humano se pregunta además por el sentido como el suelo «sobre el que nuestra existencia puede alzarse y ser vivida»[1010]. La fe comporta la opción de que lo visible y tangible no garantiza este sentido, sino que lo invisible constituye lo que posibilita y sostiene la realidad entera[1011]. Es la «confesión de fe en el primado de lo invisible como lo verdaderamente real»[1012]. Este enfoque marcadamente platónico es completado por Ratzinger con la afirmación de que el ser humano solo llega a sí mismo y a Dios en tanto en cuanto está en el otro[1013] y se recibe a sí mismo como don del amor[1014]. De ahí que la fe no sea un proyecto especulativo. Antes bien, descansa sobre «la positividad de lo que está frente a nosotros, de lo que viene a nosotros como algo positivo, como algo que ha de ser acogido»[1015]. Es «la opción por la

precedencia del recibir respecto del hacer»[1016]. Por último, Ratzinger conjuga ambos modos de pensar en una sorprendente síntesis y cree que de ese modo consigue responder a la famosa pregunta de Lessing y resolver «la cuadratura del círculo de la teología». La positividad de lo aleatorio y externo se revela como lo realmente necesario para el ser humano. «En la historia "tiene que darse", con la necesidad de la libertad, el ocultamiento de Dios como hombre»[1017]. Con esta sorprendente tesis, Ratzinger acepta de hecho la respuesta que Schelling y Hegel dieron a la pregunta de Lessing. También ellos persiguen mostrar lo históricamente accidental como necesario y, por ende, la identidad de libertad y necesidad.

Una vez que se ha reconocido el latente idealismo en el libro de Ratzinger[1018], pueden entenderse también en su lógica inmanente otras muchas posiciones del autor. Ahora se comprende cómo la fe puede convertirse para él en (1) confesión de fe realmente cosmovisional en la primacía del logos sobre la mera materia[1019], del espíritu sobre el *bíos*[1020], en la estructura intelectual[1021], más aún, lógica[1022] del ser, en el mundo como espíritu objetivo[1023]; en (2) respuesta a la pregunta por el sentido originario de la unidad y la multiplicidad[1024], de lo absoluto y lo relativo[1025]; pero también en (3) opción por la primacía de lo individual sobre lo universal[1026]. Desde ahí resulta asimismo comprensible que Cristo pueda convertirse en la persona ejemplar[1027] y que el descenso a los infiernos, la resurrección, la ascensión y la parusía de Cristo puedan ser reducidos en último término a estructuras antropológicas y cosmológicas. Esto resulta especialmente llamativo en el tratamiento de la resurrección de Cristo. Como fundamento escriturístico no es necesario para Ratzinger ni siquiera un texto tan fundamental como 1 Cor 15,3-5; basta con Cant 8,6: «Es fuerte el amor como la muerte». De la resurrección cabe afirmar incluso: «Es el excedente de fuerza del amor sobre la muerte»[1028]. Por eso, la esencia del cristianismo es en último término «el principio (!) amor»[1029]. Esto lo habrían podido decir igualmente Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Ludwig Feuerbach. Cuando Ratzinger añade que el amor rectamente entendido incluye la fe y cuando define esta fe como «un deber humano último de recibir»[1030], estamos de nuevo ante una afirmación que podría haber sido hecha igualmente por Wilhelm Kamlah, Karl Jaspers, Martin Heidegger y otros muchos. Ello no convierte, ni mucho menos, a esta afirmación en teológicamente falsa, pero hace patente que solo con ella no se expresa todavía lo específico del cristianismo.

La síntesis de razón e historia se traduce teológicamente en la identificación de fe y amor. Que esta es una posición muy central y fundamental para el autor lo muestra un breve escrito anterior de Ratzinger, *Sentido del ser cristiano*[1031]. Siguiendo a Paul Hacker, Ratzinger hace valer con razón contra Lutero que la desvinculación del amor y la fe lleva a la secularización, la cual excluye todo lo exterior del ámbito de la fe cristiana y reduce la fe a una mera interioridad de la subjetividad[1032]. ¡Pero también aquí vale eso de que los extremos se tocan! La identificación de fe y amor, tal como la realiza Ratzinger, más aún, la afirmación: «El amor es fe»[1033], pensada lógicamente hasta el final, no puede sino llevar igualmente a la secularización, a la «fusión de adoración y fraternidad»[1034]. Esto convierte en último término a la fe, aun contra la intención expresa de Ratzinger[1035], en una mera supraestructura ideológica e histórico-salvífica superpuesta al humanitarismo.

El latente idealismo y secularismo en la *Introducción al cristianismo* de Ratzinger se funda en último término en su platonizante punto de partida, en virtud del cual el verdadero escándalo cristiano del *lógos sárx egéneto* (cf. Jn 1,14) –en contra de la explícitamente reiterada voluntad del autor y a pesar de su continua acentuación de la positividad de lo cristiano[1036]– cae una y otra vez bajo el dominio y las leyes del concepto de realidad de la filosofía griega. La síntesis idealista *a posteriori* de razón e historia permite luego a Ratzinger, en una indecisión y ambivalencia análoga a la de Hegel, oscilar entre la interpretación existencial y la histórico-corporal. En cierto sentido se sustrae de este modo a la crítica, porque a cada objeción contra un pasaje puede contraponer otro pasaje. Pero con ello se suprime la acentuada positividad misma de lo cristiano. Las intenciones de Ratzinger contrarían la lógica inmanente de sus categorías y argumentos. En la teología, las reflexiones filosóficas sobre los principios no se pueden omitir impunemente. En quien cree no tener filosofía alguna operan determinados filosofemas de manera tanto más incontrolada y funesta.

III. El enfoque de la teología sistemática

El proyecto ratzingeriano de una obra sobre «la esencia de lo cristiano» nos sitúa de manera especialmente acuciante ante la pregunta por el enfoque y el método de una teología sistemática. Si se intenta partir no de la dialéctica platónica de lo visible y lo

invisible que subyace al proyecto de Ratzinger, sino de la concreta inserción del ser humano en la naturaleza, la sociedad, la cultura y la historia, de ahí se desprenden también algunas consecuencias teológicas, concernientes tanto al método como al contenido. Con este punto de partida más histórico-concreto, lo invisible únicamente se nos puede abrir o cerrar en y a partir del encuentro concreto e histórico con el mundo, con otras personas, con testimonios de la historia. El problema del sentido solo puede plantearse y responderse a través de la mediación histórica y recorriendo, de manera a menudo laboriosa, los concretos problemas históricos.

Con este punto de partida se logra en primer lugar tomar los problemas concretos del ser humano y, por ende, también la pregunta moderna por el *factum* y el *faciendum*[1037] mucho más en serio de lo que lo hace Ratzinger. La ciencia de la naturaleza y la técnica, el ámbito de lo político no se pueden ahora apartar sin más a un lado u obviar; antes al contrario, son el lugar en el que el ser humano se encuentra en la actualidad, al que hay que ir a buscarlo y en el que hay que abrirle el problema del sentido y el problema de Dios. En este mundo concreto, históricamente determinado, donde también prevalecen la injusticia, el hambre y la violencia, tampoco se puede hablar ya tan a la ligera de la racionalidad [*Logoshaftigkeit*, también impronta del Logos] de la realidad, de la ley de la abundancia y del carácter de don del ser humano[1038]. A pesar de ello es posible, a partir cabalmente de la realidad histórica actual, abrir y articular la pregunta por la salvación, puesto que en las filosofías, ideologías y utopías de la Modernidad operan en forma secularizada numerosos enfoques originariamente cristianos. El pensamiento moderno pone de este modo a nuestra disposición categorías que, cuando menos, deben ser igual de apropiadas que las de la filosofía griega, crecidas en el suelo de la mitología.

En el horizonte de un pensamiento histórico puede fundamentarse con mayor claridad también el significado único e irreducible del Jesús terreno y su destino. Entonces, Jesucristo no es solo *exemplum* del ser humano, sino también el fundamento singular y perdurable que en la fe nos abre y posibilita lo que es y debe ser la condición humana desde Dios. La pregunta histórica por el Jesús terreno (histórico) deviene con ello un elemento inmanente de la teología y resulta imposible caricaturizarla y apartarla a un lado. La esencia del cristianismo tampoco puede describirse ya como el «principio amor», pero sí con ayuda de la afirmación «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Esta frase, más que

expresar un principio, es la reflexión sobre el acontecimiento de que Dios se ha revelado en Jesucristo como el amor. Solo gracias a que hemos experimentado esto en la fe, podemos afirmar luego que Dios también «es» el amor tal como él lo revela. Con ello, la fe es antepuesta en cierto sentido al amor. Ratzinger, en cambio, invierte por completo la relación bíblica y tradicional entre fe y amor[1039], lo que priva a la fe cristiana de sus contornos bien definidos y su carácter de contradicción.

Si en lugar de la identidad de fe y amor se afirma su no identidad –tanto por principio como de hecho– en las condiciones actuales de la historia, se llega no a una reconciliación universal de posiciones libre de toda contradicción, sino a un campo de tensiones mucho más abundante en conflictos. El mundo debe ser entendido ahora como el campo de batalla de la historia. Lo que en Jesucristo ya se ha hecho realidad es para nosotros tan solo promesa escatológica. Por eso tampoco experimentamos la unidad de antropología, cosmología y teología, sino la brecha y alienación entre ellas. Como el propio Ratzinger sugiere en una ocasión[1040], la verdad cristiana debe ser pensada ahora consecuentemente como camino abierto hacia el futuro escatológico[1041]. Así entendida, la verdad no se deja subsumir ya en la necesidad, sino solo concebir aproximativamente con ayuda de modelos históricos, superables sin cesar (analogías). Al respecto se encuentran en Ratzinger reflexiones excelentes pero, por desgracia, no sostenidas[1042]. Del concepto de modelo pueden derivarse criterios que ayuden a diferenciar una realización creadora e históricamente eficaz del cristianismo originario de un inane cristianismo interpretativo. Semejante criterio debería ser la relación, fundada en la teología paulina de la cruz, entre indicativo e imperativo. Una interpretación teológica es siempre falsa cuando se limita a fundamentar lo existente y no está ya orientada de modo concreto y crítico a la acción, o sea, cuando ya solo tiene por objeto la historia acaecida, no la historia aún por acaecer. Eso torna problemático, a buen seguro, abogar de forma no suficientemente matizada por la relativización de las obras y del hacer en favor de la serenidad y la relajación[1043]. La verdad cristiana pide ser realizada (cf. Jn 3,21).

La permanente tensión entre fe y amor, entre cristología, antropología y escatología implica en concreto una relación considerablemente más diferenciada entre la Iglesia y el mundo. No rara vez encontramos en la Iglesia fe correcta, pero poco amor humano y cristiano, mientras que la incredulidad en el mundo puede perfectamente estar vinculada a una praxis de amor. Si se atiene uno al carácter históricamente modélico de los

enunciados teológicos, entonces no solo aparece bajo una nueva luz el conflicto entre la Iglesia y el mundo, sino que también resulta ineludible el conflicto intraeclesial entre afirmaciones antiguas y actuales, entre Biblia y dogma, entre dogma e historia, entre Biblia y predicación. Una vez que se ha reconocido esto, la crítica intraeclesial no se puede rechazar ya sencillamente con argumentos moralizadores. Desde aquí puede justificarse también una desmitologización y reinterpretación de ideas y afirmaciones de fe antiguas que haga justicia a la historia. Por último, también el conflicto entre fe e incredulidad adquiere una nueva forma. Ahora, este conflicto ya no se puede dirimir solo en la tensión relativamente no conflictiva entre permanecer [*stehen*, estar de pie] y comprender [*verstehen*][1044], en la dualidad de pensamiento calculador y pensamiento reflexivo (Martin Heidegger)[1045], sino –justo en el sentido de los versículos bíblicos Ex 3,14 e Is 7,9, fundamentales para Ratzinger– en la relación entre permanecer [*stehen*] y caminar [*gehen*], como posicionarse en la salida (éxodo), como confirmación mediante acreditación. La controversia entre la fe y la incredulidad no gira en torno a cualesquiera profundos trasmundos [*Hinterwelten*] (Friedrich Nietzsche), sino alrededor de la única realidad concreta. La fe confía en que la divinidad de Dios puede mostrarse ya ahora a mediante signos en y a partir de este mundo y su historia, pero solo escatológicamente se revela de forma plena, esto es, con evidencia.

La *Introducción al cristianismo* de Joseph Ratzinger permite asomarse con mucha profundidad a la fe cristiana. El libro se opone con razón a algunas tendencias en boga que solo en apariencia pueden hacerse pasar por teología, pero que en el fondo pretenden vender como el último grito antiguos artículos invendibles. Así, la obra de Ratzinger es un libro necesario y útil que se leerá con mucho provecho teológico y espiritual. Pero es posible que no se trate todavía de un proyecto teológico pensado a fondo en su totalidad. ¿No son sus fundamentos aún demasiado confusos, sus consecuencias demasiado ambiguas y contradictorias? A pesar de ello, este libro plantea preguntas y ofrece indicaciones que alejan de lo superficial y llevan al centro. ¿Quién podría decir ya hoy que es capaz de hacerlo mejor y que dispone de respuesta a las múltiples preguntas que en la actualidad se plantean?

27.
Teoría y praxis en el marco de una *theologia crucis*.
Respuesta a «Glaube, Geschichte und Philosophie» de Joseph Ratzinger[1046]

No es el menor mérito de la *Introducción al cristianismo*[1047] de Joseph Ratzinger haber retornado de múltiples preguntas periféricas superficiales y artificialmente infladas al centro del mensaje cristiano y haber puesto de nuevo sobre la mesa, sin concesiones a las modas, la actualidad de lo cristiano. Uno de los más notables impulsos de este libro consiste en la nueva acentuación de la teología de la cruz, que en la teología católica habitual sale perdiendo frente a una teología de la encarnación que muy a menudo es unilateralmente subrayada. Merece la pena desarrollar este enfoque. Al igual que todo progreso científico, también el desarrollo del pensamiento en teología lleva a preguntas críticas, en especial a preguntas sobre los fundamentos y presupuestos, sobre el método y los criterios de las afirmaciones teológicas.

La detallada reseña crítica que dediqué a la *Introducción al cristianismo* de Ratzinger en la revista *Theologische Revue*[1048] pretendía servir a este propósito positivo-constructivo. La sustancia de mi crítica venía a ser que Joseph Ratzinger, al menos en el libro en cuestión, desarrolla su enfoque de forma poco consecuente y no reflexiona en suficiente medida sobre sus presupuestos. Como él mismo afirma en un pasaje decisivo, persigue una «cuadratura del círculo de la teología». Ya esta imagen es delatora y pone de manifiesto que se trata de hacer posible lo imposible: hay que mostrar que la libertad de la gracia, que el hombre debe acoger por pura confianza, es a la vez intrínsecamente necesaria. El acontecimiento indeduciblemente libre, más aún, paradójico del amor de Dios, que en la cruz se ha revelado de un modo recapitulador de

todo y solo puede recibirse en la fe, deviene así un «principio amor»[1049], de suerte que cabe afirmar: «El amor es fe»[1050], más aún, incluso es posible hablar de una «fusión de adoración y fraternidad»[1051]. Con ello no se salvaguarda ya la indeducible libertad del amor divino y la prioridad de la fe sobre el amor[1052] consonante con ella. Puesto que la identidad de necesidad y libertad constituye un decisivo principio básico del idealismo, consideré que debía hablar de un idealismo no querido expresamente por Ratzinger, pero implícito –en contra de sus intenciones– en algunos de sus presupuestos, así como del peligro de secularismo.

Por desgracia, Joseph Ratzinger, en su respuesta[1053] a mi valoración crítica, no se ha detenido en este punto decisivo, que afecta al núcleo de su pensamiento teológico. Es cierto que ha manifestado su «profundo desacuerdo», pero no ha interpretado las afirmaciones citadas. Antes al contrario, ha llevado a cabo una especie de huida hacia delante situando al crítico de su presentación de lo católico en las proximidades del «catolicismo crítico». Este reproche resulta tanto más incomprensible cuanto que mi principal reparo procede de una posición bastante antitética a la del «catolicismo crítico». Por eso no puedo sino estar de acuerdo con Joseph Ratzinger cuando opina que tratar de conjugar las manifestaciones de esta corriente, en gran medida panfletarias, con el enquiridión de Denzinger sería pretender conciliar lo inconciliable. Debo añadir, sin embargo, que hasta ahora nunca se me ha ocurrido ensayar semejante intento de mediación.

La frase que suscita la crítica de Joseph Ratzinger y en la que él recela un «catolicismo crítico» de tintes neomarxistas reza: «Una interpretación teológica es siempre falsa cuando se limita a fundamentar lo existente y no está ya orientada de modo concreto y crítico a la acción»[1054]. Sin embargo, puesto que Ratzinger reconoce asimismo que la teología no gira alrededor de sí misma, sino que tiene su meta en la praxis[1055], no sé bien qué es lo que en esta frase puede ser tan rotundamente falso. Es cierto que al principio recuerda a las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx: «La controversia sobre la realidad o irrealidad del pensamiento aislado de la praxis es una cuestión puramente escolástica. Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de cambiarlo»[1056]. Sin embargo, en general hoy no se duda[1057] de que estas frases, a pesar de todas las diferencias, guardan asimismo una cierta afinidad con la concepción cristiana de la verdad, que también insiste en que

la verdad debe realizarse, tiene que llevarse a la práctica (cf. Jn 3,21)[1058]. A reduccionismos teológicamente insostenibles tan solo se llega si de esta tesis se extrae al mismo tiempo demasiado y demasiado poco. Demasiado, en la medida en que el elemento operativo de la verdad cristiana se reduzca a la reforma de la sociedad y la Iglesia, algo que yo en ningún momento defiendo[1059]. Y demasiado poco, en la medida en que la frase citada se saca por completo de contexto, citándola solo a medias e ignorando sin vacilar la justificación que se encuentra en la otra mitad de la frase. En ella se habla de la relación entre indicativo e imperativo fundada en la teología paulina de la cruz. En efecto, para Pablo, del indicativo de la gracia de la nueva vida que se ha recibido se sigue el imperativo de caminar y actuar como hombre nuevo (cf. Rom 6,1–7,6; 8,1-17; 12,1-2; Gal 5,13-25: 1 Cor 6,9-11; 8–10)[1060]. Así pues, ¿por qué debería para un teólogo, juzgando desde la lógica, «no ser ya nada comprensible»[1061] si se acentúan tanto la prioridad de la fe sobre el amor como la orientación de la fe a la acción? En la teología paulina de la cruz hay lugar para lo uno y para lo otro; ambos aspectos forman una unidad indisoluble.

Joseph Ratzinger no pretende negar, por supuesto, esta dialéctica paulina de indicativo e imperativo. Así, es posible que la diferencia no se encuentre allí donde él la ha buscado, sino más bien en las dispares consecuencias que, debido a un pensamiento teológico diferente, derivan de este presupuesto común. De ahí que primero haya que preguntarse por tales consecuencias con relativa independencia de las controversias actuales, para de este modo retornar luego a la cuestión fundamental aún pendiente.

Si se sigue la interpretación de Ernst Käsemann[1062], Pablo –con su acentuación del imperativo y, por ende, de la praxis– se opone al entusiasmo, que, movido por la experiencia de la abundancia del Espíritu presente en la Iglesia, obviaba tanto la relevancia del «Jesús histórico» como la diferencia escatológica y, en consecuencia, no se tomaba en serio lo que para Pablo constituía el centro de su mensaje, a saber, que el cristiano vive todavía al pie de la cruz y tiene que acreditar su cristianismo en la diaria obediencia creyente. Lo que vale para el cristiano individual vale también análogamente para la Iglesia como un todo. A esta la acompaña de continuo a lo largo de su historia el peligro de un entusiasmo pío, que no ve ya más que el Espíritu eficazmente presente en la Iglesia y olvida a causa de ello que la Iglesia es Iglesia de la cruz y aún se halla en camino hacia su plenitud escatológica.

Si se toma en serio, pues, el carácter de crisis del mensaje de la cruz, el esfuerzo de reforma permanente es un criterio esencial para la credibilidad de la Iglesia[1063]. Sin reforma, la Iglesia ya no sería la Iglesia de la cruz. Si se quiere que la Iglesia sea, en el conjunto de su existencia, un signo creíble en el mundo[1064], entonces las reflexiones sobre una reforma de la Iglesia a la altura de la época y en consonancia con el Evangelio, por una parte, y la iniciación a la fe, por otra, están estrechamente entrelazadas y no pueden ser contrapuestas. Por eso insisto en que la teología, cuando se limita a legitimar apologéticamente los ordenamientos eclesiásticos hoy existentes, sin contribuir también de manera crítica y operativa a su reforma, se expone a que se sospeche de ella como ideología.

El problema de la praxis en el marco de la teología paulina de la cruz aparece en un segundo contexto en Pablo, a saber, allí donde se trata de la polémica con el judaísmo sobre la relevancia de la ley para la fe. En efecto, de la ley vale que debe cumplirse (cf. Gal 3,12). Así y todo, esta exigencia desborda radicalmente al ser humano. En tanto en cuanto empuja al hombre a la desesperación, la ley se convierte en nuestro ayo, preparándonos para la llegada de Cristo (cf. Gal 3,24), y nos hace gritar en demanda de la gracia (cf. Rom 7,24). En consecuencia, la salvación del ser humano no es en modo alguno operacionalizable. Solo resulta posible en la actitud receptora de la fe. La pregunta por la salvación se suscita, sin embargo, a partir de la autoabrumadora praxis humana. La desesperación del hombre a la vista de su destino de tener que obrar la consumación absoluta de sí mismo y de su mundo puede llevarlo al pie de la cruz[1065]. Desde ahí puede revelarse como bíblicamente legítima una teología que parta de un análisis concreto de la praxis humana y social y quiera acceder desde ahí a un discurso comprensible sobre la gracia. En la medida en que la teología política intenta esto, no es sino la transformación de la problemática paulina de la ley en el contexto de los problemas de nuestros días[1066].

Si se toman conjuntamente los dos puntos de vista bajo los cuales puede identificarse una referencia de la teología de la cruz a la praxis, resulta un esbozo de teología históricamente orientada que parte de la praxis histórica concreta y a ella lleva de regreso. Tal teología no parte de la dialéctica platónica entre el mundo de lo sensible y el de lo suprasensible –única y exclusivamente en este sentido he hablado de un enfoque platónico en Joseph Ratzinger[1067]–, sino de la dialéctica que dentro de la

praxis humana se abre en la historia: la praxis humana reclama la gracia, y la gracia llama de nuevo a la praxis. Si de verdad se mantiene esta dialéctica, algo que en modo alguno acaece en el «catolicismo crítico», entonces la oración, la liturgia, la meditación y la contemplación adquieren pleno sentido como expresión de que solo la gracia libera a la libertad humana para ser ella misma (cf. Gal 5,1). Son formas de una fe que debe su existencia a algo distinto de sí. Solo a través de una celebración tan alabadora y ensalzadora de la liturgia –que, en caso de reducirse a la mera información política y al ejercicio de la acción política[1068], no podría sino conducir de regreso a la barbarie– logra la praxis humana seguir siendo realmente humana. Así como no es operacionalizable, la salvación tampoco puede ser entendida de modo exclusivamente funcional como medio que nos inspira y moviliza al compromiso ético, social y político. Solamente allí donde la finalidad del ser humano se busca en lo que en el fondo carece de finalidad, es posible oponer eficaz resistencia a su instrumentalización. El «excedente» de trascendencia, no operacionalizable ni instrumentalizable, respecto de la mera inmanencia tiene una vez más consecuencias para la acción en la medida en que no puede sino llevar a la crítica y superación de relaciones inhumanas, aquellas en las que los hombres se convierten en medio para un fin.

Así pues, aquí las contradicciones en modo alguno «se resuelven afirmando simultáneamente lo contradictorio»[1069]. Antes bien, cabalmente en la medida en –y no a pesar de– que se afirma que la verdad siempre es mayor y que la desemejanza de todas las afirmaciones siempre es mayor que la semejanza[1070], se llega a una teología que solo es posible como sistema históricamente abierto y como teología orientada a la acción. A diferencia del pensamiento interesado en la necesidad esencial, la praxis lleva en sí el factor de la libertad indeducible, que dinamita todos los vínculos sistémicos necesarios. A la inversa, la libertad y la historia solamente son tomadas en serio allí donde en ellas acontece algo definitivo e irrevocable. Por eso es una tarea esencial de la teología luchar sin cesar contra toda absolutización objetivadora y dogmática de la libertad, para conquistar su espacio sin entregarse, no obstante, a la arbitrariedad. Quien se simplifica el reto no ha entendido la doctrina paulina de la libertad, fundada en la obediencia a la cruz.

Esto nos devuelve al punto de partida: la cuadratura del círculo de la teología no es posible. Con esta constatación nos despedimos de la teología de mediación, tal como se

configuró en la Modernidad, tal como en la actualidad la defiende de la manera seguramente más convincente Karl Rahner y dentro de cuyos límites permanecen incluso sus críticos Eberhard Simons[1071] y Hansjürgen Verweyen[1072], a quien se remite Joseph Ratzinger. Aquí existe el peligro de que Dios se convierta en correlato del ser humano[1073]. Frente a todos los intentos análogos, sobre todo frente a Max Scheler y Romano Guardini, Erich Przywara puso de relieve ya muy pronto su principio de la analogía «como una relación de recíproca alteridad» y de «siempre mayor desemejanza»[1074]. En esta misma dirección intento también yo pensar con ayuda de una recepción crítica de los conceptos hegelianos de mediación negativa y negación concreta[1075].

En otro contexto espero poder mostrar que de este modo es posible enlazar al mismo tiempo con la tradición, en especial con los padres de la Iglesia de orientación neoplatónica y su teología negativa.

Para concluir, me gustaría expresar una vez más lo que ya se desprendía de mi reseña, a saber, que en Joseph Ratzinger encuentro un número incomparablemente mayor de afinidades que de divergencias. Eso vale también para sus preocupaciones respecto a algunas corrientes subterráneas del actual debate intraeclesial y teológico. Sin embargo, a quien no quiere dejarse empujar a disyuntivas inadecuadas y simplificadoras del asunto no le interesa tanto «lo que hoy impregna el estado de ánimo general»[1076] cuanto lo que mediante el pensamiento teológico crítico puede ser reconocido, «más allá de los frentes –necios, estereotipados y aversos a los matices– de lo conservador y lo progresista»[1077], como verdadero y útil para nuestra problemática. Por esta razón no he renunciado todavía a la esperanza de que es posible un diálogo objetivo y libre de emociones, tópicos e imputaciones sobre las cuestiones fundamentales de la teología.

28.

¿Revolución en la comprensión de Dios?

La situación del diálogo ecuménico

tras El Dios crucificado *de Jürgen Moltmann*

I. La situación común

A quien en el actual caos de las opiniones teológicas y en la esterilidad de las polémicas intraeclesiales busque un diagnóstico claro y preciso de la situación le recomiendo el libro de Jürgen Moltmann *El Dios crucificado*[1078]. Ya solo por las dos primeras secciones sobre «La crisis de relevancia de la fe cristiana» y «La crisis de identidad de la fe cristiana» merece la pena leerlo. Moltmann afirma que las Iglesias, tras una fase restauracionista, entraron en una fase de apertura y salida al mundo, a la que ahora sigue una fase de resignación y crisis. La razón de esta crisis radica en un «dilema entre *identity* y *envolvement*», entre identidad y compromiso[1079]. Pues en la medida en que los cristianos y las Iglesias cobran conciencia de su alarmante pérdida progresiva de relevancia y credibilidad en la sociedad moderna y comienzan a comprometerse, se exponen al peligro de una pérdida de identidad[1080]. Se asemejan a un camaleón, que siempre adopta los colores de su entorno[1081]. Si, por el contrario, solamente se preocupan temerosos de su identidad, devienen una secta cerrada sobre sí misma[1082]. A la caída en la falta de fe [*Unglaube*] le corresponde la caída en la pusilanimidad [*Kleinglaube*][1083]. «La crisis de relevancia y la crisis de identidad son complementarias… Allí donde se encuentra identidad, la relevancia se torna problemática. Allí donde se alcanza relevancia, la identidad se torna problemática»[1084].

La respuesta de Moltmann a esa aporética situación reza: «Relevancia solo en virtud de una identidad experimentada y creída»[1085]. Pero la fe cristiana adquiere

identidad a través de la cruz de Cristo[1086]. En la cruz acontece una doble identificación: Dios se identifica con los impíos y abandonados por Dios, entre los que uno mismo se cuenta y con los que uno mismo debe, pues, identificarse cristianamente[1087]. Así, no existe disyuntiva alguna entre evangelización y humanización, entre conversión interior y transformación de las relaciones sociales[1088]. La crisis de la Iglesia no es una crisis de adaptación ni de autoguetización, sino «una crisis de su propia existencia como Iglesia del Cristo crucificado», una «crisis cristológica»[1089]. «El camino de una teología de la cruz crítica con la sociedad transcurre entre la identidad cristiana irrelevante y la relevancia social sin identidad cristiana»[1090]. Así, la teología de la cruz es «no solo un capítulo de la teología, sino el signo bajo el que se encuentra toda teología cristiana… Es el centro en torno al cual se conforma la perspectiva de todas las afirmaciones teológicas»[1091]. Y nada les hace más falta a la Iglesia y a la teología que reflexionar sobre el Cristo crucificado[1092].

Hasta ahora esto no se había dicho con semejante claridad y rotundidad. El modo en que Moltmann desmonta desde el centro de la fe cristiana disyuntivas falaces resulta reconfortante y liberador. Tanto el dogmatismo anquilosado como la disolución de la fe en mera ética –o sea, en un ritschlianismo [por el teólogo protestante Albrecht Ritschl] vulgar[1093]– son sometidos a merecida crítica. No se puede sino estar de acuerdo con el análisis situacional de Moltmann y con el camino emprendido por él de volver a preguntar en esta época nueva por la relevancia e identidad de la fe cristiana. Las de Moltmann son palabras sumamente necesarias, a las que solo cabe desear que sean oídas. En el espacio de la Iglesia y la teología católicas son tan relevantes como en el ámbito protestante.

II. Afinidad en el fundamento y en el núcleo de la fe

Tras el brillante planteamiento del problema aguarda uno con tanta mayor curiosidad el desarrollo. La teología de la cruz cuenta, en efecto, con una larga tradición. Moltmann se confronta con ella por extenso. Muestra de manera impresionante que la cruz no se agota en ninguna de las interpretaciones existentes y que por principio nunca puede agotarse. La cruz simboliza una contradicción. Por eso, una religión de la cruz en paz con la

sociedad es una contradicción en los términos[1094]. Pero tampoco la actualización sacramental de la cruz en la eucaristía, la mística de la cruz y el seguimiento de la cruz, más aún, ni siquiera la teología luterana de la cruz hacen plena justicia al significado de la cruz de Cristo. La sacralizan, la espiritualizan, la privatizan. Puede discutirse si Moltmann es del todo justo con estas corrientes o si no las simplifica más bien un tanto. No obstante, tiene razón cuando pone de relieve la permanente crisis que representa la cruz y su resistencia frente a las diversas interpretaciones que de ella se hacen.

Para reconocer el significado originario de la cruz, resulta necesaria una doble perspectiva: el proceso histórico y el proceso escatológico a Jesús[1095]. Históricamente, la cruz no es un malentendido, sino una consecuencia de la actividad de Jesús[1096]. Jesús es crucificado como blasfemo, como insurrecto, y muere abandonado por Dios. Resulta interesante ante todo lo que Moltmann dice sobre la cercanía y distancia de Jesús con los zelotes y, por ende, sobre el problema de la revolución, así como sobre el significado del Salmo 22 y el grito con el que Jesús manifiesta ese abandono por parte de Dios. Aquí no podemos detenernos en nada de ello. Relevancia sistemática tiene el hecho de que la muerte de Jesús en la cruz fuerza el surgimiento de la cristología[1097], desencadenando con ello el proceso escatológico. Jesús vinculó su «causa», el mensaje del reinado de Dios, hasta tal punto con su persona que su «causa», como Moltmann explica con razón contra Marxsen[1098] y la actual ola de jesuología, no podía continuar sin más tras su muerte. Ni en aquel entonces había –ni hoy hay– más razón suficiente para ocuparse de su persona y su historia que la resurrección. Como persona histórica habría sido olvidado hace ya mucho tiempo, porque su mensaje podía darse por refutado con su muerte[1099]. Lo que Moltmann dice en detalle sobre la cuestión de la resurrección es de una grata claridad. La opinión de Herbert Braun de que la cristología no es más que una variable de la antropología es, a consecuencia de ello, rechazada de plano[1100]. Moltmann tampoco puede aceptar la disyuntiva entre jesuología y cristología[1101] ni la disyuntiva entre cristología «desde abajo» y cristología «desde arriba»[1102]. En todas estas cuestiones, en las que está en juego el centro y el fundamento de la fe cristiana, uno –como teólogo católico– no puede sino asentir a lo dicho por Moltmann. A despecho de diferentes posiciones teológicas en los detalles, aquí se pone de manifiesto tanto metodológica como materialmente una profunda afinidad en el planteamiento general del problema, pero también en las afirmaciones concretas.

III. Diferentes formas de pensamiento

La indisoluble unidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe tiene importancia para Moltmann, porque con ello puede mostrar la relación entre su anterior «teología de la esperanza» y su actual «teología de la cruz». La una no es sino el reverso de la otra, puesto que la esperanza cristiana es esperanza en virtud de la resurrección del Crucificado. Si en la «teología de la esperanza» las anticipaciones del futuro de Dios ocupaban el primer plano, ahora se trata de las encarnaciones de aquel futuro a través de la historia de la pasión de Cristo en la historia de la pasión del mundo. Esta última y, por ende, el problema de la teodicea se convierten ahora en el horizonte de la cristología[1103]. Si Moltmann había recurrido antes a la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, ahora se sirve de la dialéctica negativa y de la teoría crítica de Theodor Adorno y Max Horkheimer, así como de la primitiva teología dialéctica y la filosofía de la existencia. Esto no se puede calificar de cambio de posición, pero sí de un cambio de perspectiva, de enfoque, que se adopta desde el mismo punto, a saber, desde la unidad de cruz y resurrección.

A la nueva perspectiva abierta por Moltmann corresponde su teoría dialéctica del conocimiento. El teólogo protestante se opone expresamente a la aplicación unilateral del axioma de que cualquier realidad tan solo puede ser conocida por lo igual a ella[1104]. Quiere completar este axioma, al que denomina principio analógico del conocimiento, con un principio dialéctico, según el cual todo se revela únicamente en su contrario[1105]. En el plano antropológico, esto significa que el ser humano solamente encuentra su identidad adentrándose en la alienación y soportándola[1106]. Sociológicamente, de ahí se deriva que no debe cumplirse el axioma: «Lo igual gusta de unirse con lo igual»[1107]; antes bien, hay que acoger lo extraño y distinto. Y teológicamente se sigue, por último, que la divinidad de Dios se revela en la paradoja de la cruz como solidaridad con aquellos que se han alejado de él[1108].

La justificada aspiración de esta recepción teológica de la dialéctica no puede pasarse por alto. La dialéctica de Hegel y de todo el idealismo alemán tiene que ser urgentemente reelaborada por la teología. Sin embargo, es de lamentar que Moltmann no exponga de forma más precisa su posición en este punto decisivo. Por una parte, no queda claro de qué manera quiere ampliar el principio de la analogía mediante la dialéctica. Pues uno se pregunta cómo pueden conjugarse dos principios tan distintos.

Por otra parte, resulta enojoso que no distinga con la suficiente claridad el principio de analogía del principio de identidad[1109]. Porque la analogía es la mediación de identidad y diferencia (univocidad y equivocidad) supuestamente buscada por él. De ahí que la *analogia entis* tomista no comporte comunidad de ser, a diferencia de lo que Moltmann, a causa de un malentendido por lo visto inextirpable, vuelve a afirmar[1110]. Sus aseveraciones sobre la teología natural[1111], consonantes con ello, constituyen un decidido rechazo de lo que la gran tradición católica clásica entiende por tal teología.

La insuficiente precisión de los fundamentos gnoseológicos pasa factura enseguida. Pues el modo en que Moltmann, siguiendo las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling, ilustra su punto de vista es característico y sumamente inquietante: «Toda esencia no puede revelarse más que en su contrario»[1112]. Pero ¿no significa esto –y Schelling es lo suficientemente coherente en su *Freiheitschrift* para sacar esta consecuencia– que el odio es necesario en aras del amor, al igual que la discordia en aras de la unidad? Un punto de vista dialéctico lleva con férrea coherencia a la necesidad del mal y, por ende, a la necesidad de redención. Pero si el odio es la otra cara del amor, que por fuerza acompaña a este, entonces la dialéctica se convierte en una nueva clase de identidad, a saber, en la identidad de identidad y no identidad proclamada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Este peligro, absolutamente letal para toda teología, no parece haber sido percibido y conjurado con suficiente claridad por Moltmann. En lo que sigue se mostrará que esta afirmación no es fruto de la extracción arbitraria y forzada de conclusiones [*Konsequenzmacherei*]; antes bien, las propias consideraciones de Moltmann señalan ocasionalmente en esta nefasta dirección. Se trata de un problema muy importante, de la forma de pensamiento [*Denkform*] de la teología y de un topos que se cuenta entre las tradicionales cuestiones controvertidas entre católicos y protestantes.

IV. La cuestión central

Las consecuencias de este enfoque se ponen de manifiesto incluso antes de los dos últimos capítulos, en los que Moltmann explora caminos hacia la liberación psíquica y política; en concreto, en el fundamental capítulo sexto, en el que él, inspirándose en un dicho de Martín Lutero[1113], que da título a todo el libro, habla del Dios crucificado.

Con ello se despide del monoteísmo de la teología tradicional, platónicamente determinado y solo «débilmente cristianizado»[1114], que excluye el sufrimiento y la muerte[1115]. Si en ello coincide con numerosos teólogos, enseguida va decididamente más allá de Barth, Rahner, Balthasar, Jüngel, Küng y muchos otros, en tanto en cuanto no solo habla de la muerte de Dios, sino de la muerte en Dios[1116]. Quiere superar el teísmo tradicional y encontrar en una doctrina trinitaria de Dios una alternativa situada más allá del teísmo y el ateísmo. Pues el ateísmo es solo el hermano del teísmo[1117]. Si este intenta fundamentar en Dios todo lo que existe, justificándolo de ese modo, aquel protesta en nombre de Dios contra Dios, que ha permitido los infiernos de las dos guerras mundiales, Auschwitz, Hiroshima y Vietnam[1118]. ¿No hay que decir de semejante Dios que su única disculpa es que no existe?[1119]. Una «teología después de Auschwitz» no puede ser más que una «teología en Auschwitz»[1120], una teología que se toma en serio que Dios participa de los sufrimientos del mundo y está presente en ellos. De hecho, el Dios en la cruz no es un Dios apático, sino un Dios que comparte el sufrimiento, que con-padece. El grito de abandono de Jesús en la cruz expresa, según la interpretación de Moltmann, que aquí no es en último término el hombre Jesús quien grita reclamando a Dios, sino el Hijo reclamando a su Padre y, por consiguiente, Dios reclamando a Dios[1121]. Si esto es cierto, entonces la doctrina de la Trinidad «no [es] ya una especulación desmesurada y poco práctica sobre Dios, sino ni más ni menos que la versión abreviada de la historia de la pasión de Cristo en su relevancia para la escatológica libertad de la fe y la vida de la criatura acosada»[1122].

Moltmann no tiene reparos en calificar esto, a semejanza de Erik Peterson, Carl Schmitt, Hans Urs von Balthasar y Joseph Ratzinger, de revolución en el concepto de Dios y de rebelión en Dios[1123]. De hecho, no se puede caracterizar de otro modo la corrección de la apática comprensión griega de Dios mediante el Dios bíblico, que se autodefine en la cruz. Es mérito de Moltmann haber mostrado que con ello también la doctrina de la Trinidad, considerada por muchos como un innecesario y anticuado lastre especulativo, vuelve a cobrar de repente palpitante actualidad. Con todo, se manifiestan en él tendencias contrarias a su justificado objetivo fundamental, que se ve así puesto en cuestión. Pues Moltmann no quiere concebir la Trinidad como un círculo cerrado, sino como un proceso. Sin embargo, no entiende esto en el sentido de la doctrina griega de la Trinidad, rechazada por él, al igual que el modelo del círculo. Va también bastante más

allá de Rahner, quien mostró con toda razón la unidad de la Trinidad inmanente y la Trinidad económica[1124]. Moltmann suprime la distinción entre ambas, siempre mantenida aún por Rahner[1125]. Para el teólogo protestante, la Trinidad es «la historia de Dios, que humanamente coincide con la historia del amor y la liberación». «Somos partícipes del trinitario proceso histórico de Dios»[1126]. Las relaciones intratrinitarias no son estáticas ni están dadas de una vez para siempre; antes bien, son una historia viva[1127]. Moltmann habla de la consumada inhabitación de Dios en la nueva creación como la consumación del trinitario proceso histórico de Dios[1128]. Por muy imponente que sea esta concepción y actualización dinámico-histórica de la doctrina de la Trinidad, la pregunta es, no obstante, cómo puede salvaguardar Moltmann la libertad de Dios en la historia. ¿Cómo elude la consecuencia, sin duda no deseada, de que Dios necesita la historia para llegar a sí mismo? ¿No se corre aquí el peligro de que el milagro del amor divino –la cruz– se diluya en dialéctica, que a su vez se transforma en identidad?

Es comprensible que semejante entrelazamiento de Trinidad e historia pueda convertirse en base de una teología política. Pero también lo es que las consecuencias políticas de Moltmann no se diferencian especialmente de lo que hoy puede encontrarse en todas las corrientes políticas «progresistas», sin necesidad de la «supraestructura» trinitaria. Igualmente, lo que él tiene que decir sobre la relación de teología y psicología, así como sobre la crítica de la religión de Freud, brota de forma tan armoniosa que en realidad no es ya mucho lo que se percibe de la resistencia de la cruz. El peligro de que la cruz se diluya en dialéctica, que a su vez se transforma en identidad, un peligro que al principio parecía tan solo especulativo, asoma también en las consecuencias prácticas.

V. ¿Diferencia perdurable?

El libro de Moltmann hace patente cuán grande puede ser hoy la afinidad entre la teología protestante y la católica, no solo en la utilización de la bibliografía relevante, sino en el planteamiento del problema y en las posiciones materiales. La manera en que vuelve a poner el núcleo de la fe cristiana, o sea, la cruz y resurrección de Cristo, en el centro del debate teológico y hace patente su relevancia para las preguntas del presente resulta grata. El debate subsecuente no podrá ya retroceder más allá de ese punto. Así y todo, sin una distinción fundamental entre Dios y el mundo, consumación intramundana

y consumación escatológica, Trinidad inmanente y Trinidad económica y, por último, pero no menos importante, entre naturaleza y gracia, sin retroceder aunque solo sea un paso respecto de Henri de Lubac, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, la teología no es posible y, sobre todo, no es crítica. El principio clásico de la analogía pretendía salvaguardar que estas distinciones fundamentales van acompañadas de correlaciones.

Modificando un tristemente célebre dicho de Karl Barth, que sin embargo salta a la vista que no anda tan descaminado, podría decirse, cuando menos respecto a ciertas tendencias de la teología moltmanniana, que la *analogia entis* es el único motivo serio para no hacerse protestante ni proclamar ya hoy que se ha alcanzado la unión de las Iglesias confesionales; y al afirmarlo así, me permito al mismo tiempo, a semejanza de Barth, tener por cortas de miras y triviales todas las demás razones que puedan aducirse para no hacerse uno protestante o «totalmente ecuménico». Ni siquiera las diferencias en la comprensión del ministerio, muy debatidas, demasiado debatidas, son más que un fragmento de la problemática de la analogía. También aquí se trata de que en la unidad e igualdad del ministerio con la comunidad se conserve la diferencia y la contraposición.

La tensión del ser-en y el ser-frente-a, aspectos no reducibles uno a otro ni disolubles uno en el otro, la puso de relieve en su día Erich Przywara en confrontación con la dialéctica de Karl Barth. Pese a las cuidadosas delimitaciones, su principio de la *analogia entis* dio pie a malentendidos. Pero aquí no se trata del término en sí, sino de aquello a lo que se refiere: la diferencia y correlación entre creación y redención, entre protología y escatología, entre Trinidad inmanente y Trinidad histórico-salvífica. Si el concepto de analogía se antoja lastrado de antemano por una excesiva carga aristotélica, puede sustituirse por los términos bíblicos *týpos* o parábola [*Gleichnis* en alemán]. En cualquier caso, vale por principio: solo salvaguardando, pese a todas las correlaciones, una diferencia siempre mayor, cabe impedir que la sociedad o la Iglesia se conviertan en un sistema cerrado, a lo que necesariamente conduce una posición dialéctica que se transforma en identidad. Por eso, es posible que no sea el menor mérito del libro de Moltmann el que, con su radicalización de la teología reformada de la cruz y tras la superación de numerosos malentendidos innecesarios, nos obliga a reflexionar de nuevo y desde supuestos renovados sobre una antigua diferencia confesional, clarificando con ello teológicamente los fundamentos teológicos del movimiento ecuménico.

29.
La cuestión de fondo: creación y redención.
Réplica a Jürgen Moltmann

En su respuesta a mis comentarios, Jürgen Moltmann se ha esforzado sobre todo por clarificar conceptualmente el problema[**]. Tales clarificaciones son indispensables. Sin embargo, también pueden causar nuevos malentendidos. Pues la dialéctica de Hegel no es en realidad un punto de vista, sino un pensamiento vivo de lo vivo, o eso al menos creo haber entendido pese a mi intensa dedicación a Schelling. Asimismo, debería estar claro para todo aquel que lea a Tomás sin recurrir de antemano a las gafas del neotomismo que tampoco la analogía quiere ni puede ser un punto de vista indiscutido y calmo más allá de todas las posiciones. De la idea de un Dios que, indiferente y dichosamente inalterable, reina sobre los horrores de la historia me he distanciado ya con tanta frecuencia que me parece incomprensible el malentendido de Moltmann a este respecto. Es para mí todo un enigma cómo llega a sospechar que me inserto en la línea de la interpretación de Tomás que sigue a Cayetano. Creo que concuerdo plenamente con él en el objetivo fundamental de pensar «lo absoluto en la historia». Nuestra controversia se alza también aquí sobre la base de una afinidad aún mayor. Justo por eso podemos permitirnos desarrollarla algo más.

I. ¿Solo temores?

¿De qué se trata? No de temores y conjeturas, sino de un tangible problema teológico de fondo: la relación entre creación y redención. Por desgracia, en su respuesta Jürgen Moltmann no se detiene en este problema de fondo. Si le he entendido bien, pretende seguir desplegando, en la tradición de Karl Barth, la relación de Dios y el mundo de

manera exclusivamente cristológica, desde la cruz. Eso se corresponde con la teología de la cruz de Lutero. Esta constricción [*Engführung*] (Hans Urs von Balthasar) cristológica le es extraña a la tradición católica. Es cierto que también según esta la creación ha sido creada para Cristo. Y coincide asimismo en que el sentido último de la creación solo puede ser descifrado desde Cristo. Pero cabalmente en aras de la libertad de Dios en su amor, la revelación de Dios en Cristo presupone la revelación en la creación. Ya el amor de Dios que se comunica en la creación (*analogia attributionis*) fundamenta correspondencias (*analogia proportionalitatis*) entre Dios y el mundo. Por eso, la *analogia entis* así entendida nunca es una indecisa libertad de Dios previa a su amor, sino libertad en el amor. Pese a la «siempre mayor desemejanza», expresa la determinación de Dios a favor del mundo y de los hombres. Solo en esta perspectiva universal, que por eso no tiene que ser considerada ni mucho menos un monocultivo teológico, resulta comprensible la cruz como expresión de la realización sobrepujante y de la indeducible fidelidad de Dios a su creación.

En una breve réplica, todo esto no puede ser sino apuntado. Pero además hay que señalar que en esta controversia sobre la relación entre creación y redención en modo alguno se trata meramente de sutilezas académicas. Entretanto, Hans Küng, en una polémica con Jürgen Moltmann, ha llamado la atención sobre el hecho de que la valoración teológica de las religiones no cristianas está relacionada con esta cuestión[1129]. De ella depende por completo la teología política defendida por Moltmann en *El Dios crucificado*. Pues si las correspondencias entre Dios y el ser humano no son puestas o establecidas [*gesetz*] sino presupuestas [*vorausgesetzt*] por Cristo y, dado que habían sido distorsionadas por el pecado, vueltas también a liberar [*freigesetzt*], la cruz no es fundamentación, sino crítica y liberación de la teología política. En vez de teologizar la política, ello lleva a considerar el mundo secularmente. Tan solo así puede evitarse que la dialéctica de la cruz se transforme en una identidad, siendo en último término teológicamente irrelevante si esta identidad es concebida de modo estático o dinámico-procesual.

II. ¿Problemática actual frente a tradición?

Así pues, precisamente la teología de la cruz de Jürgen Moltmann es un ejemplo de cómo tradiciones confesionales distintas pueden seguir llevando a posiciones dispares en problemas de fondo hoy relevantes. Por eso, sin pretender fijar a Jürgen Moltmann a toda costa en sus propias formulaciones, la contraposición de tradición y problemática actual que asume me parece insostenible. Coincidimos, por supuesto, en que en la actualidad hemos de despedirnos de numerosos hábitos intelectuales arraigados. Pero ¿cómo queremos resolver cristiana y teológicamente la problemática de fondo a la que hoy nos enfrentamos si no es recurriendo de manera creadora a la tradición cristiana, la cual, por desgracia, en gran medida solamente nos es dada en tradiciones confesionales heterogéneas? También la teología de Jürgen Moltmann debe a su tradición eclesial elementos decisivos.

El elegante juego de palabras de que hoy las confesiones cristianas no obligan ya a la confesión de fe en absoluto ayuda a salir del atolladero de esta calamidad. Pues con el mismo derecho podría decirse que son las confesiones todavía existentes las que impiden al cristianismo llevar a cabo la confesión de fe que se requiere de él. Por eso, volver a debatir el problema del confesionalismo no tiene por qué ser signo de neurosis de diferenciación confesional. También puede contribuir a liberar a las confesiones para la confesión de fe que se les pide. Pues precisamente un pensamiento dialéctico como el de Moltmann debería comprender que sacar a la luz conflictos aún por dirimir puede propiciar el progreso hacia la «Iglesia una de Cristo en el mundo» en mayor medida que la liberal minimización de las diferencias. En este objetivo creo que coincido con Jürgen Moltmann. A ese objetivo debería servir también esta controversia.

30.
En favor de una cristología en perspectiva histórica.
Réplica a las observaciones de Hans Küng

La respuesta de Hans Küng ha hecho patente tanto el consenso como las diferencias metodológicas y materiales existentes entre nosotros[***]. No es tarea de una breve réplica ocuparse de todas las cuestiones a las que se ha aludido en mi ponencia y en la respuesta de Küng a ella. La ponderación de las posiciones defendidas en *Ser cristiano*[1130] y en *Jesús el Cristo*[1131] debe dejarse de momento para el debate científico ya iniciado. Aquí tan solo se precisarán una vez más las cuestiones de fondo decisivas para este debate.

I. El enfoque metodológico

La cuestión fundamental concierne al enfoque metodológico de la teología o, lo que viene a ser equivalente, el lugar desde el que debe hacerse teología. ¿Parte la teología de una «fenomenología de la conciencia eclesial de fe» o puede volver a ponerse «en la situación de los primeros discípulos de Jesús»?

Si uno se toma en serio el debate hermenéutico de las últimas décadas y la relevancia hermenéutica –puesta de relieve por él– de la precomprensión, más aún, del prejuicio, de los intereses rectores del conocimiento y de las estructuras sociológicas de plausibilidad de todo conocimiento humano, entonces como teólogo, máxime como teólogo dogmático, puede admitirse con naturalidad una precomprensión dogmática sin que en ello quepa ver la más mínima razón para un reproche. En tal caso, problemático se antoja más bien el programa de volver a colocarse hoy, tras dos mil años de historia,

en la situación de los primeros discípulos de Jesús. Aun cuando esto fuera posible, seguiría planteándose la pregunta de si el horizonte escatológico-apocalíptico de comprensión de los primeros discípulos le resulta al hombre contemporáneo más comprensible que el de la época helenística o incluso escolástica, ya considerablemente más reflexionada e «ilustrada». ¿No hay que llevar a cabo en ambos casos un trabajo de traducción análogo? Pero ¿por qué debería tenerse por crítica una interpretación desmitologizadora del Nuevo Testamento y, en cambio, por armonizadora la equivalente elaboración hermenéutica de la tradición posterior? ¿Es divisible el problema hermenéutico según el interés que guíe el conocimiento? En una palabra, la orientación a lo «originario», que Hans Küng acentúa una y otra vez con tanto énfasis, necesitaría todavía ser sometida a reflexión hermenéutica.

Más importantes aún que tales consideraciones hermenéuticas son las reflexiones teológicas. Pues la fe en Jesucristo no se refiere solo al Jesús terreno, sino – en esto coincido con Hans Küng– al Jesús terreno que, como Cristo resucitado, está permanentemente presente en la Iglesia en el Espíritu. Pero con el Jesucristo resucitado y ensalzado solo nos encontramos a través del testimonio de la comunidad eclesial de fe. De este modo puede fundamentarse hermenéutica, pero también teológicamente que la comunidad eclesial de fe es el único lugar personal-existencial y metodológico-científico desde el que es posible la teología. Por tanto, para la teología, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias de las religiones, la Iglesia y su tradición de fe son, amén de objeto de indagación científica, condición trascendental de posibilidad. Semejante comprensión de la teología solo puede ser calificada de reaccionaria por alguien que suscriba un individualismo tardoburgués y no haya tomado nota de los presupuestos sociológicos de todo conocimiento, también del científico.

Sin embargo, la fe de la Iglesia no se basa en sí misma, sino que se halla referida permanentemente al originario testimonio apostólico de Jesucristo y debe ser sin cesar reinterpretada desde él. El diferente peso de la tradición apostólica y posapostólica, los posibles desplazamientos de perspectivas y acentos entre ambas, así como las rupturas epocales en lo relativo al horizonte de comprensión, han sido tratados por extenso en mis libros *Dogma y palabra de Dios*[1132] y *Unidad y pluralidad en teología*[1133], por lo que no es necesario ocuparnos de nuevo de ello aquí. Existiendo semejante continuidad en la discontinuidad, el dogma cristológico de la Iglesia antigua y medieval no es, por

supuesto, el desarrollo orgánico de la cristología bíblica, sino su actualización histórica, que, por su parte, puede resultar modélica para la tarea que hoy se le plantea a la Iglesia de traducir el mensaje cristiano. Tal comprensión histórica de la eclesialidad de la teología forma parte de la mejor tradición tubinguesa, que tanto en Johann Adam Möhler como en Johannes Evangelist von Kuhn se distanció con claridad del idealista pensamiento evolutivo de Ferdinand Christian Baur y David Friedrich Strauss. Por eso, si Hans Küng y yo estamos de acuerdo en la distinción entre criterios cristológicos primarios y secundarios, pero no en la aplicación de tal distinción, ello no tiene nada que ver con la mayor o menor valentía para pensar de modo consecuente ni con la mayor o menor disposición a los compromisos, sino única y exclusivamente con el diferente enfoque teológico fundamental.

II. La persona de Jesús

El diferente enfoque metodológico lleva también a la afirmación de contenidos diferentes. Esto vale sobre todo para la doctrina de la encarnación, la preexistencia y la Trinidad. La pregunta es: los enunciados ontológicos de la cristología tradicional, ¿son tan solo una «figura conceptual-imaginativa» –históricamente condicionada, pero no incondicionalmente vinculante– de la fe en Cristo? ¿O forman parte de la «sustancia» vinculante? Así pues, ¿es posible en la teología «una reorientación fundamental que afecte a todas las cuestiones de detalle», en el sentido de que el desarrollo histórico que ha producido los enunciados ontológicos sea revertido de hecho en favor de una forma de hablar no mediada, real o supuestamente bíblica, en la cristología?

A favor del carácter indispensable de la interpretación ontológica de la persona y función de Cristo hablan, a mi juicio, puntos de vista tanto bíblicos como sistemático-teológicos. Es cierto que el título «Hijo de Dios» en el Nuevo Testamento debe interpretarse primero funcionalmente desde el Antiguo Testamento. Pero ¿se puede reducir la concepción neotestamentaria a la veterotestamentaria? ¿No es precisamente en la cristología donde se manifiesta la novedad del Nuevo Testamento? Según Ernst Käsemann, la comprensión de «la filiación divina en el sentido metafísico es supuesta con naturalidad por todo el Nuevo Testamento»[1134]. De forma algo más matizada y probablemente también más precisa juzga Rudolf Schnackenburg cuando afirma que en

Jn 1,14 está «contenida, aún sin desplegar, la doctrina de las dos naturalezas… Puede ser desarrollada legítimamente con ayuda del pensamiento metafísico de los padres griegos a partir de Jn 1,14»[1135]. Martin Hengel ha mostrado que la introducción de una noción de preexistencia no solo ideal sino también real se hizo objetivamente necesaria, desde presupuestos bíblicos y ya relativamente pronto en el Nuevo Testamento, a fin de prevenir la amenazante mitologización de Jesucristo[1136]. El tránsito de los enunciados funcionales a su comprensión ontológica no se produce, pues, entre la tradición bíblica y la posbíblica, sino ya dentro del propio Nuevo Testamento.

En la situación actual, semejante interpretación ontológica de la cristología funcional no puede revertirse ni suspenderse de hecho, siquiera por razones sistemático-teológicas, en favor de un recurso no mediado a los estratos de tradición más antiguos del Nuevo Testamento. Una vez que se han planteado nuevos problemas, ya no es posible un retorno arcaizante a la «ingenuidad» originaria sin propiciar importantes malentendidos. Precisamente a la vista de la actual problemática, todo depende de hacer manifiesto que una función soteriológica de Jesucristo que no se fundara en el ser de Cristo estaría literalmente «en al aire» y debería ser entendida como mera proyección de humanos anhelos de redención, algo que Hans Küng a buen seguro no desea. En consecuencia, la fundamentación ontológica de la cristología funcional y relacional contribuye también hoy a la delimitación frente a una comprensión docética y gnóstica de Cristo y concierne, por tanto, a la sustancia misma de la fe en Cristo. Ya se ha dicho que con ello no nos comprometemos con una ontología determinada.

Admitida esta indisoluble unión de ser y significado en Jesucristo, como Hans Küng en esencia la admite, ya no se pueden eludir –so pena de hacerse culpable de negar los problemas– nuevos interrogantes que se plantean con consecuencia lógica. Si, por ejemplo, uno se atiene con Hans Küng a la confesión de la verdadera divinidad de Jesús y habla al mismo tiempo de una subordinación jerárquico-funcional de Jesús al Padre, entonces se suscita ineludiblemente la pregunta de cómo son conciliables entre sí unidad y diferencia sin que ello suponga afirmar algo contradictorio. Expresiones como «unidad de revelación y acción» no resuelven nada, ya que ellas mismas son sumamente ambiguas y pueden ser malentendidas en sentido tanto sabelianista como nestoriano. De ambos errores se deslindó la tradición paleoeclesial hablando no solo de verdadera divinidad y verdadera humanidad, sino de la unidad de ambas en la única persona del

Verbo eterno de Dios. Interrogantes parecidos vuelven a suscitarse hoy en la cristología idealista, liberal, posteísta. En estas complejas cuestiones no se trata en último término solamente de especulaciones teóricas, sino de la pregunta muy concreta por la persona de Jesús. Puesto que en su respuesta a mis comentarios Hans Küng da a esta pregunta, que a su juicio todo lo decide, una respuesta arcaizante y, por eso, sumamente ambigua, me permito repetir la pregunta que ya le he planteado: ¿quién es Jesucristo? ¿Una persona humana en la que Dios se revela hablando y actuando? ¿O el Hijo eterno de Dios, que se hace hombre en la historia?

Hans Küng ha respondido que otras preguntas le parecen hoy más merecedoras de reflexión teológica. Sobre ello no vamos a discutir. Decisivo es tan solo que también esta pregunta merece en elevada medida que se reflexione teológicamente sobre ella, porque sin una respuesta inequívoca a la pregunta por la persona de Jesús no es posible una inequívoca condición cristiana, habida cuenta de que esta depende por completo de la fe en Jesucristo. Pues ¿cómo va a darse una fe en Cristo y un seguimiento de Cristo sin una comprensión de Cristo y, por ende, una cristología? ¿No ha llevado una comprensión falsa o ambigua de Cristo con frecuencia a un seguimiento de Cristo falso y ambiguo? Nuestra condición cristiana se funda en el bautismo en el nombre del Dios uno y trino; esto no es una teoría abstracta, sino una profesión litúrgica de fe, que hasta la fecha se cuenta entre los más fuertes lazos que unen a todas las grandes Iglesias. En consecuencia, una inequívoca condición cristiana supone una inequívoca confesión de fe en el Dios uno y trino. Las falsas disyuntivas son aquí de tan poca ayuda como las formulaciones ambiguas y las contradicciones encubiertas. Precisamente Hans Küng debería estar de acuerdo en esta demanda de inequívoca claridad.

31.
¿Ser cristiano sin tradición?
Preguntas críticas a Hans Küng

El declarado deseo de Hans Küng es mostrar el ser cristiano como algo especialmente bueno[1137]. Está fuera de duda que, por lo que respecta a muchos contemporáneos nuestros que se preguntan y buscan, en verdad lo ha conseguido. Hans Küng ha roto la barrera del sonido de lo puramente intraeclesial y se ha revelado como un elocuente apologeta del cristianismo para sus desdeñadores cultos (Friedrich Schleiermacher). Eso es un logro que merece reconocimiento.

A pesar de ello, el libro de Hans Küng *Ser cristiano*, animado sin duda por una intención constructiva, no solo ha encontrado reconocimiento, sino también crítica, que las más de las veces desemboca en que no se ve cómo algunas opiniones doctrinales defendidas en este libro –como, por ejemplo, la interpretación de la filiación divina de Jesucristo– puedan conciliarse con la fe transmitida de la Iglesia. Esta crítica tiene tanto mayor peso cuanto que en la confesión de fe en la filiación divina de Jesús se trata de la tradición de fe no solo de la Iglesia católica, sino de todas las Iglesias cristianas. Un ser cristiano sin tradición también sería, por eso, un ser cristiano sin futuro para la causa ecuménica, con la que Hans Küng está comprometido de modo especial.

Sin embargo, si se leen con detenimiento las 676 páginas de *Ser cristiano* [en su edición original] y se comparan con publicaciones anteriores de Hans Küng, se constata con bastante rapidez que su posición en el tema de la tradición no se puede plasmar en fórmulas tan simples. Küng ha estudiado la tradición eclesial y la historia de los dogmas y de la teología en mayor medida que muchos otros teólogos, y considera que esto es una tarea irrenunciable de todo teólogo. ¡En este sentido no existe para Küng un ser cristiano sin tradición! Sin embargo, Hans Küng hila más fino.

I. Un ser cristiano no tradicional

¿Cómo debe entenderse esto? ¿Qué entiende Küng y qué entienden sus críticos por tradición? Desde la primera página de su libro, Hans Küng traza una doble delimitación. Por una parte, frente al tradicionalismo y el dogmatismo pretende mostrar lo que el programa cristiano «significó originariamente, sin la capa de polvo y el lastre de dos mil años», y lo que hoy significa «para una vida con sentido y plenitud». Por otra, frente a una modernista y conformista cosmética acomodaticia se opone a un «cristianismo a precio de ganga» y al «saldo de la sustancia cristiana»[1138]. La sustancia o, como dice Küng, lo específico y distintivo del cristianismo es el recuerdo de Jesucristo[1139]. Con ello no se alude a la restauración romántica ni a la repristinación ahistórica. «El cristianismo se interesa por Jesús tal como nos sale al encuentro aquí y ahora, se interesa por aquello que tiene que decirnos determinantemente en el horizonte actual del ser humano y la sociedad»[1140].

Este punto medio que Küng busca entre los dos extremos rechazados podría caracterizarse como una comprensión dinámica y crítica de la tradición. «Es cierto que la tradición cristiana, en la piedad, la literatura, el arte, la teología y el dogma, ha mantenido vivo el recuerdo de este Cristo… Sin la continuidad de una comunidad de fieles –por ejemplo, solo con un libro– no habría un mensaje vivo de Cristo ni una fe viva en su persona…Y ningún teólogo podrá descuidar impunemente esa gran tradición». Pero Küng añade a continuación: «Esta gran tradición es sorprendentemente compleja. Los testimonios sobre uno y el mismo Cristo son muy diferentes y ricos en contrastes, a menudo resultan dispares e incluso contradictorios… Hasta los teólogos tradicionalistas tienen que reconocer que en esta tradición no puede ser todo igualmente verdadero, ni puede serlo al mismo tiempo»[1141].

De hecho, también los teólogos tradicionales deberían asentir a la concepción dinámica y crítica de la tradición, tal y como se ha formulado hasta ahora. La teología tradicional se ha esforzado mucho por elaborar criterios con cuya ayuda poder reconocer en las múltiples y muy diversas tradiciones la única tradición vinculante. Por supuesto, tampoco para la teología tradicional es tradición vinculante en el sentido teológico del término todo lo que en el cristianismo hay de tradicional en la acepción cotidiana de la palabra. Así pues, si solo se tratara de esta distinción, habitual en teología, entre la tradición y las tradiciones, Hans Küng sería –no a pesar, sino justo a causa de su

concepto crítico de tradición– un teólogo del todo tradicional, que propone un ser cristiano en conjunto tradicional. Pero en su controversia con Karl Rahner, Küng rechazó esto expresamente. Él no quiere hacer una teología inmanente al sistema[1142].

Lo no tradicional en la teología de Hans Küng aflora solo cuando uno pregunta por los criterios con cuya ayuda debe distinguirse entre la tradición y las tradiciones. Alrededor de este problema giró el debate sobre el libro de Hans Küng *¿Infalible?*[1143], como «contrapunto positivo»[1144] del cual está pensado *Ser cristiano*. Allí, Küng no se vuelve contra la tradición, los credos y los dogmas como tales. ¡Muy al contrario![1145]. Pero la tesis de Küng es que la tradición no puede ser *a priori* –o sea, de antemano y por principio– infalible ni siquiera allí donde, por así decirlo, ha sido sancionada mediante definiciones dogmáticas[1146]. De ahí que rechace extender «al ministerio eclesiástico una suerte de cheque en blanco» y convertir «la conciencia fáctica de fe de la Iglesia contemporánea –tal como se manifiesta en las decisiones doctrinales del magisterio así ordinario como extraordinario– en la instancia teológica determinante en la práctica»[1147]. Positivamente, Hans Küng describe su nuevo estilo de pensamiento teológico como «metadogmático», lo que no debe ser confundido con adogmático ni tampoco con antidogmático[1148]. La forma de pensamiento metadogmática quiere tomarse en serio la dialéctica de verdad y error, la funcionalidad y la vinculación objetiva de las definiciones dogmáticas, en una palabra, su historicidad. Por eso vale lo siguiente: «Cualquier frase puede ser verdadera o falsa, según cuál sea su propósito, su colocación, el sentido en el que se dice»[1149]. El criterio para la distinción entre verdadero y falso es «lo decisivo desde el origen». «En el caso de la fe cristiana, lo decisivo desde el origen puede expresarse de forma más concentrada, más rica, más bella precisamente desde el punto de vista metadogmático que en una dogmática teología de escuela»[1150].

Es imposible negar al programa teológico de Hans Küng toda justificación y relevancia. Que la Escritura del Antiguo y el Nuevo Testamento, como determinante testimonio originario de la fe cristiana, tiene que ser el alma de toda la teología y que ni siquiera el magisterio eclesiástico está sobre la palabra de Dios, sino bajo ella y a su servicio, es puesto de relieve con energía asimismo por el concilio Vaticano II[1151]. La historicidad de los dogmas se expresa también en los documentos oficiales tanto del concilio como del posconcilio, empezando por el memorable discurso pronunciado por

el papa Juan XXIII en la ceremonia de apertura del concilio[1152]. Ambas cosas significan que entretanto la Iglesia, incluidas las instancias oficiales, se ha despedido, al menos en el terreno de los principios, de una teología que en el pasado ha procedido dogmáticamente con demasiada frecuencia, así como de un positivismo del magisterio y de una mera teología del Denzinger. Se reclama una teología que se oriente por la Escritura en mayor medida que hasta ahora y que preste atención a la vez a los «signos de los tiempos»[1153]. Incluso hay que decir sin ambages: las oportunidades de futuro del cristianismo dependen en gran medida de que la teología logre escapar de la prisión de la teología de escuela tradicional. La exigencia planteada por Hans Küng: «¡No hay vuelta atrás!»[1154], está, pues, justificada. Pero con ello no se ha decidido todavía cuál es el camino idóneo hacia delante. Como pregunta crucial para este camino adecuado hacia el futuro de la teología se plantea la siguiente: ¿qué relación guardan entre sí la conciencia dogmática de fe de la Iglesia y «lo decisivo desde el origen»? La opción de Hans Küng está clara.

II. Un ser cristiano originario

Ya en su famosa tesis doctoral *La justificación según Karl Barth*[1155], Hans Küng, siguiendo la encíclica *Humani generis* (1950) de Pío XII, ciertamente nada sospechosa de progresismo, puso de relieve, junto a la historicidad de los dogmas, la «inamovible primacía» de la Escritura sobre los dogmas y los demás testimonios de la tradición[1156]. «La fuente de la que se nutre la doctrina y la teología católica es la palabra de Dios. La palabra de Dios en sentido estricto es única y exclusivamente la Sagrada Escritura»[1157]. Puesto que la Sagrada Escritura es palabra de Dios «directa y tangiblemente», le corresponde «prioridad incondicional» sobre la tradición, cuyos documentos tan solo contienen la palabra de Dios[1158]. En su siguiente gran publicación, *Estructuras de la Iglesia*, donde se ofrecen los prolegómenos del posterior libro sobre la Iglesia, Küng precisó este punto de vista de un modo que desde entonces ha seguido siendo válido para él: la Sagrada Escritura es la *norma normans*, norma normativa, «mientras que las definiciones, aun siendo también norma, no pueden ser sino *norma normata*, norma normada por la Sagrada Escritura»[1159]. Como ya hemos visto, esta posición coincide en lo esencial con el planteamiento del concilio Vaticano II. Pero en Hans Küng la primacía

de la Escritura sobre la tradición se fue convirtiendo luego poco a poco en una primacía de la Escritura sobre la Iglesia. Este desplazamiento, que ya se vislumbra en *Estructuras de la Iglesia*, se efectuó en el contexto de los estudios de Hans Küng, impulsados por su compromiso ecuménico, sobre la doctrina de la sucesión apostólica. En esta cuestión se trata precisamente de cómo el originario testimonio apostólico de fe, plasmado en la Escritura, se transmite a la Iglesia posapostólica.

En *Estructuras de la Iglesia*, Küng expone que la Iglesia entera y todos sus miembros se encuadran en la sucesión apostólica y que la sucesión apostólica en el ministerio episcopal no es una garantía, sino el signo sacramental de la sucesión de la Iglesia entera en la fe apostólica[1160]. Esta concepción de la sucesión apostólica no coincide sin más con la tradicional, pero es en esencia compatible con ella y la desarrolla. Lo verdaderamente nuevo asoma en *Estructuras de la Iglesia* tan solo en forma de pregunta crítica. Tras una detallada presentación de las tesis del conocido teólogo luterano Edmund Schlick sobre la sucesión apostólica[1161], Küng plantea para la reflexión la pregunta por la posibilidad de un camino extraordinario hacia el ministerio eclesiástico[1162]. Lo que aquí todavía se pregunta cautelosamente recibe en *La Iglesia*[1163] y en el llamado *Ämtermemorandum* [Memorando sobre los ministerios] [1164] una respuesta cada vez más clara y decidida, hasta llegar a la tesis de *Ser cristiano* según la cual, «sobre todo en casos de necesidad», están abiertos «también otros caminos al ministerio de gobierno y a la sucesión apostólica de los responsables de la Iglesia»[1165]. Que esta tesis es algo más que la solución de un problema límite se echa de ver en *¿Infalible?*, donde la unidad de Escritura, tradición y magisterio, tan enérgicamente acentuada en el libro sobre la justificación[1166], es sometida a una crítica a fondo con el argumento de que ella permite que la Escritura como *norma normans* sea manejada por la tradición y esta, a su vez, por el magisterio, quedándose sin determinar cuál debe ser el criterio último para el magisterio[1167]. La Escritura es, por consiguiente, la «noticia originaria» [*Ur-Kunde*, que también significa documento], la única desde la que se aclara «en qué partes de la tradición hay que constatar progreso y en cuáles retroceso, en cuáles desarrollo y en cuáles enredo, en cuáles fidelidad y en cuáles apostasía»[1168], cuándo un desarrollo en la Iglesia es *secundum evangelium* [según el Evangelio], cuándo *praeter evangelium* [más allá del Evangelio] y cuándo *contra evangelium* [contrario al Evangelio][1169].

De este modo, la tradición apostólica en la Escritura es separada de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal y se independiza de este para constituir un criterio autónomo. Con ello, sin embargo, también se separa e independiza de una comunidad eclesial concreta. La apostolicidad no es «un atributo estático de la Iglesia», sino «una dimensión histórica… que debe realizarse sin pausa en la historia»; no se puede «constatar y demostrar sin más», «tiene que ser acontecimiento en una historia que acaece vitalmente entre la Iglesia y los apóstoles»[1170]. Todo el que conozca, aunque solo sea por encima, la historia de la Iglesia durante los tres primeros siglos percibe cuán grávida de consecuencias es esta decisión de contraponer testimonio apostólico, tal como nos es transmitido por la Escritura, e Iglesia posapostólica. Pues en los primeros siglos la Iglesia erigió en la lucha defensiva contra la gnosis –la más difícil controversia que jamás tuvo que afrontar– tres bastiones y, por ende, tres pilares sobre los que descansa: el canon de la Escritura, la tradición apostólica y la sucesión apostólica en el ministerio episcopal. Los tres forman una unidad indisoluble, ya que la Escritura y la tradición, como pusieron de relieve Ireneo y Tertuliano, solamente pueden encontrarse en concreto en la Iglesia, en la Iglesia concreta que se halla en comunión con el ministerio apostólico[1171]. La recopilación de los escritos neotestamentarios para formar el canon y su defensa contra adiciones y falsificaciones gnósticas fue, en efecto, una obra de la Iglesia. Por eso, solo hay canon de las Escrituras en el contexto de la tradición y la sucesión. El origen permanentemente normativo solo lo tenemos en lo surgido de él y por él normado, en la Iglesia posapostólica.

De ahí se siguen dos cosas: la Iglesia está permanentemente vinculada a la Escritura como canon suyo, o sea, como norma suya; toda predicación de la Iglesia no puede ni debe ser sino interpretación viva de la Escritura. Pero tal interpretación viva de la Escritura solo puede llevarse a cabo de una manera vinculante y canónica en la Iglesia, más exactamente, en la Iglesia concreta que está en comunión con el ministerio apostólico. Así pues, con la formación del canon la Iglesia posapostólica se colocó bajo la autoridad de la Escritura, pero al mismo tiempo por encima de la exégesis subjetiva de la Escritura por parte del individuo[1172]. Si dejan de salvaguardarse estas relaciones fundamentales, es decir, fundadoras de la Iglesia, entonces surge la necesidad de buscar nuevos criterios del ser cristiano, pues con la sola Escritura no se garantiza aún la recta

exégesis de la Escritura. Por eso, Hans Küng persigue un ser cristiano originario mediante la actitud crítica.

III. Un ser cristiano crítico

El sustantivo «crítica» y el adjetivo «crítico» son ambiguos. Aquí sirven meramente como designación del método histórico-crítico, mediante el cual, según Hans Küng, al teólogo actual le ha sido «puesto en las manos un instrumento… con el que se puede preguntar por el Cristo verdadero, real e histórico de un modo en que sencillamente no era posible hacerlo en siglos anteriores»[1173]. Por consiguiente, ¡el criterio del ser cristiano no es sin más la Escritura, sino la Escritura interpretada histórico-críticamente!

Aquí nos encontramos ante el segundo desarrollo grávido de consecuencias de la originaria posición de Hans Küng, en el curso del cual se alejó cada vez más de la fascinación inicialmente ejercida sobre él por el modo de pensamiento teológico de Karl Barth para adentrarse en el ámbito de influencia del pensamiento histórico-crítico, tal como pudo conocerlo en Tubinga de manera especialmente impresionante en la persona de Ernst Käsemann. La atención a los planteamientos histórico-críticos se hace patente por primera vez en el artículo «Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem» [El protocatolicismo del Nuevo Testamento como problema de la teología de controversia][1174], ciertamente todavía de un modo bastante marcado por la teología de controversia y la apologética. Pues mientras que aquí aún es la Escritura toda, si bien estructurada en detalle, la que es declarada norma, *¿Infalible?* no excluye en la Escritura «carencia ni equivocación», como tampoco «ocultamiento ni mezcla, limitación ni error»[1175]. La cuestión de la falibilidad o infalibilidad de la Escritura deviene ahora, puesto que su humanidad e historicidad son tomadas en serio, muy distinta que en el libro sobre la justificación, incluso se pone en perfecto paralelismo con la cuestión de la falibilidad o infalibilidad de la Iglesia: «Así como es falso en la Iglesia…, así también es falso en la Escritura…», «ni a la Iglesia ni tampoco a la Biblia»[1176].

Si se quiere que la Biblia leída de este modo, o sea, bajo una óptica histórico-crítica, siga siendo canon, se necesita evidentemente un canon para el canon. Para Hans Küng, la búsqueda del Jesús histórico, puesta de nuevo en marcha por Ernst Käsemann, resulta

decisiva. En *La Iglesia*, que sigue siendo el libro más bello de Hans Küng, no parte ya, como en el libro sobre la justificación, de una cristología «desde arriba», sino desde una cristología «desde abajo» en tanto en cuanto comienza por el Jesús histórico[1177]. *Ser cristiano* desarrolla luego en toda su amplitud este programa de una cristología «desde abajo»[1178]. Es cierto que Küng no pretende disociar los distintos testimonios del Nuevo Testamento, sino tan solo diferenciarlos y matizarlos, con el fin de concentrarlos así en su verdadero centro[1179]. Pero lo auténticamente originario y determinante ya no es para él la Escritura sin más, sino «el Evangelio de Jesús», aquello «que Jesús realmente quería»[1180]. Lo que mantiene unidos los veintisiete «libros» del Nuevo Testamento es «el recuerdo de un Jesús que en el griego neotestamentario… es llamado Cristo»[1181]. El criterio último para un auténtico ser cristiano es, por consiguiente, el «Cristo real», tal como hoy podemos rastrearlo a partir de los variados testimonios bíblicos con ayuda del método histórico-crítico[1182]. Las divergencias respecto de la posición de partida de Hans Küng son evidentes. En el libro sobre la justificación plantea al teólogo protestante que «valiente, libre y generoso» busca «en todos los siglos y en todas las latitudes» la siguiente pregunta: «¿Cómo puede concretarse aquí la obediente vinculación? ¿Quién discierne aquí qué es bueno y recto, quién cita ante su cátedra, quién juzga a todos los filósofos y teólogos, a la entera tradición eclesial? ¿El hombre sometido a la Sagrada Escritura? Pero ¿quién juzga finalmente, mediante la interpretación (!) pneumática y libre, la Sagrada Escritura y así, en buena fe, en último término también a Cristo? ¿No es este único individuo quien juzga, esta persona sola, que, por mucho que apele al Espíritu Santo, decide en toda cuestión con su razón natural si a través de él habla aquí el Espíritu Santo en vez del espíritu del mundo?». En su primera gran publicación, Hans Küng recela de esta libertad como «oculta arbitrariedad»[1183]. Sin duda sería un completo disparate prohibirle a un teólogo que quiera progresar en su conocimiento e ir más allá de sus primeras publicaciones. Pero la pregunta crítica a la posición que él mismo adoptará más tarde no se puede formular mejor de lo que aquí lo ha hecho Hans Küng. Pues cabalmente la historia de la investigación de la vida de Jesús muestra que, a despecho de todas las garantías metodológicas, por regla general es en el propio espíritu de los señores investigadores donde se refleja Jesús[1184]. No en vano, ya Karl Barth reclamó: «Los investigadores histórico-críticos deberían ser, pienso yo, más críticos»[1185]. La crítica siempre tiene que ser crítica también consigo misma. No debe

desconfiar meramente de las pretensiones autoritativas, lo que a buen seguro es pertinente; ha de ser consciente asimismo de las limitaciones y peligros de la propia subjetividad, que solo es posible atajar críticamente haciendo que esta y sus perspectivas se abran, insertándola en un todo más abarcador. Entre los hombres, la verdad únicamente puede encontrarse en procesos intersubjetivos e intercomunicativos de creación de consenso. Hans Küng exhorta una y otra vez a una confrontación semejante con argumentos objetivos[1186]. Y ciertamente cabe confiar en que en el proceso de la investigación histórico-crítica, al igual que en el pasado también en el futuro, las distintas posiciones sean limitadas, corregidas e integradas críticamente. Si se tratara solo de teología académica, esta confianza en la fuerza de imposición de los argumentos científicos será una respuesta suficiente. Pero ¿puede bastar esta respuesta también para la comunidad eclesial de fe? ¿No significa eso sustituir el magisterio de los obispos por el de los profesores de teología, cuyos argumentos y resultados, diferentes según la persona, el cristiano «de a pie» –que no entiende sus complicados métodos científicos y sus presupuestos– tampoco puede en el fondo más que «creer»? Por consiguiente, para no tener que elevar nuevas pretensiones de autoridad, en último término elitistas, la búsqueda de la verdad en la comunidad eclesial de fe –por muy relevante que sea la investigación histórico-crítica– debe transcurrir de un modo tal que también al cristiano llano y sencillo, que no ha tenido el privilegio de una formación teológica académica de corte alemán, se le conceda voz y voto en los asuntos relativos al ser cristiano.

Consecuentemente, tampoco para Hans Küng posee la crítica histórica la última palabra cuando se trata de la fe o la incredulidad. Pues a la fe no le preocupa tanto la restauración o la reconstrucción cuanto Jesús «tal como nos sale al encuentro aquí y ahora». Está «interesada en lo que él tiene que decirnos normativamente en el actual horizonte del hombre y la sociedad. La investigación histórico-crítica sobre Jesús, la ciencia teológica en general, no puede fundamentar esta fe. Solo puede ayudar a que la fe responda ante sí misma y ante otros»[1187]. De ahí que en *Ser cristiano* Hans Küng no persiga solo un ser cristiano crítico, sino en último término algo más, donde radica las aspiración más profunda de este libro y el acento nuevo respecto de las publicaciones precedentes.

IV. Un ser cristiano humano

Solo la fe en Jesucristo hace al hombre realmente humano. De ahí que el cristianismo sea un humanismo radical[1188]. Semejante fe auténticamente humana no puede ser una fe ciega, sino una fe de la que se da razón; debe estar en contacto con la realidad y corroborarse y acreditarse «en el horizonte de experiencia del hombre y la sociedad actuales»[1189]. Esto lleva a Hans Küng a entender desde la teología el giro moderno hacia el hombre y a encarar los retos de los humanismos modernos[1190]. Con ello se hace valer en toda su amplitud el punto de vista de la subjetividad moderna, que no es lo mismo que subjetivismo y que ya estaba detrás de su pensamiento histórico-crítico. Küng quiere una «humanización de la Iglesia» sin modernismo teológico acrítico ni liquidación de la «sustancia» cristiana[1191].

Este giro hacia el hombre, que en esta forma no era visible en las publicaciones precedentes, no carece de repercusiones para la comprensión teológica de la Escritura, la tradición, la palabra de Dios y, en especial, la cristología. En el libro sobre la justificación se afirma que la Escritura es «palabra de Dios de forma directa y tangible en cada frase, mientras que los documentos de la tradición solo contienen la palabra de Dios»[1192]. Tras el estudio de los métodos y resultados de la investigación histórico-crítica, semejante afirmación ya no es posible. Por eso se asevera en el libro sobre la Iglesia «que en las palabras humanas de estas Escrituras se atestigua originariamente la palabra revelada de Dios»[1193]. En el libro sobre la infalibilidad se lleva a cabo luego una detallada confrontación crítica con la doctrina de la inspiración. La acción del Espíritu se traslada ahora al proceso global no solo de redacción y compilación de la Escritura, sino también de interpretación y apropiación. Solo «en la fe» puede experimentarse la Escritura como Evangelio[1194]. *Ser cristiano* prolonga esta línea e introduce el acontecimiento de la palabra divina en la subjetividad del creyente: «La Biblia no es sin más palabra de Dios». «Tampoco contiene sencillamente la palabra de Dios»; «La Biblia se convierte en palabra de Dios… para todo el que se abandona con confianza y fe a su testimonio y, por ende, al Dios anunciado en ella y a Jesucristo»[1195].

En *Ser cristiano* encontramos también un desplazamiento análogo del acontecer salvífico a la subjetividad del creyente o de los creyentes en lo relativo a la eucaristía, donde la presencia de Cristo es interpretada en sentido meramente funcional[1196]. Esto

resulta palmario sobre todo en la cristología. La filiación divina de Jesús implica que, «para la fe», el hombre verdadero Jesús de Nazaret es «revelación real del único Dios verdadero»[1197]. En el hombre Jesús, «el Hijo mismo de Dios es visible para la fe»[1198].

Ninguna de estas afirmaciones está exenta de una cierta ambigüedad. Es posible entenderlas de diversas maneras. Ello guarda relación en último término con los supuestos ontológicos no explicitados. Por eso aquí no se puede por menos de formular algunos interrogantes. Hay que preguntar sin duda si aquí no termina prevaleciendo el Dios de Platón y Plotino; si la soberanía divina, que, siguiendo a Karl Barth, constituye desde el principio la preocupación de Küng, no termina convirtiéndose en el Uno supraconceptual, inefable y silente, que tan solo puede ser acogido en el mudo acto de fe, pero no es decible definitivamente mediante pensamiento ni proposición algunos. Si la negación de proposiciones infalibles por parte de Küng desembocara en esto, se cumpliría el dicho de Lutero: *Tolle assertiones, et christianismum tulisti*, «Si suprimes las afirmaciones, has suprimido el cristianismo»[1199]. En tal caso, la relativización de la forma dogmática de la tradición habría repercutido de pleno en el contenido dogmático de esta tradición, a la que también pertenecen –y no en último término– las confesiones paleoeclesiales de fe en la filiación divina de Jesús y en la Trinidad.

Hasta qué punto la subjetividad moderna crítica con la tradición y la autoridad corre peligro en Hans Küng de incorporar la «sustancia» cristiana «objetiva» en su autorrealización inmanente, «agotando» con ello su contenido propio, se advierte en la que quizá sea la más nefasta frase en *Ser cristiano*, en la que Küng, en confrontación con la cristología de la Iglesia antigua, eleva la siguiente objeción contra el principio: «Dios se hizo hombre, para que el ser humano deviniera Dios»: «Pero ¿qué persona razonable quiere ser hoy Dios?»[1200]. Por supuesto, hay que entender de modo adecuado el principio citado, lo cual es perfectamente posible. Lo que se quiere decir es que el ser humano solo llega a su propio cumplimiento, a la salvación, en la medida en que es colmado con aquello que trasciende toda posibilidad y realidad humana, con Dios. Si esto se niega, como hace Ernst Topitsch en su metafísica no solo antimetafísica sino también antiteológica[1201], y la humanización del hombre se convierte en alternativa a su divinización, se aproxima uno peligrosamente a la kantiana *Religión dentro de los límites de la mera razón*, para la que la fe histórica de la Escritura y la tradición únicamente tiene interés en la medida en que se revela como medio para la promoción y

difusión de lo moral en la religión, para el cumplimiento de todos los deberes humanos como preceptos divinos[1202]. En un sentido del todo similar afirma Hans Küng: «Esta interpretación» de lo acontecido en y con Jesús de Nazaret como encarnación [*Menschwerdung*, humanización] de Dios «solamente seguirá poseyendo algún sentido para el hombre actual si tiene algo que decir sobre la humanización [*Menschwerdung*] del hombre»[1203].

Si la historia de Dios con los hombres queda sometida de este modo al criterio de la subjetividad humana, entonces no se necesita, en consecuencia, ninguna mediación subjetiva de esta historia. Pues esta solo resulta razonable y cristiana y humanamente aceptable si puede ser entendida como signo sacramental de una gracia que adviene al hombre «desde fuera» y lo lleva precisamente a su más íntima realización. Numerosos pasajes en *Ser cristiano* pueden ser entendidos en este sentido. Sin embargo, la ambigüedad surge sobre todo porque no se ve que este contenido dogmático requiera una forma dogmática. Ello se funda en último término en que en Jesucristo persona y causa, testimonio y testigo, forma y contenido constituyen una unidad indisoluble, que vuelve a encontrarse de manera análoga en la predicación cristiana. Aquí, en el centro y fundamento del cristianismo, tiene su fundamento el hecho de que no puede darse un ser cristiano sin una tradición que se haga valer de manera vinculante. Por eso ahora, para concluir, se plantea de nuevo la pregunta por el significado de la eclesialidad.

V. ¿Un ser cristiano eclesial?

Al igual que en muchas otras publicaciones, también en *Ser cristiano* realiza Hans Küng un impresionante alegato a favor del ser cristiano en la Iglesia[1204]. No quiere renunciar a «vivir de esa gran tradición, cristiana y eclesial a un tiempo, que dura ya veinte siglos». Quiere permanecer en la Iglesia, porque en ella, «a pesar de todo, puede afirmarse una gran historia de la que uno vive junto a tantos otros»[1205]. La intención personal es del todo clara. Aquí no se discute. Lo único que nos ocupa aquí son los criterios objetivos con los que tiene que medirse la Iglesia y el ser cristiano eclesial del individuo: el canon de la Escritura, la tradición apostólica y la sucesión apostólica en una unidad indisoluble. Sin embargo, los tres criterios mencionados no se yuxtaponen sin más en igualdad de rango, como si fuera posible nutrirse a voluntad ora de la Escritura, ora de los

testimonios de la tradición, ora de las declaraciones magisteriales. Antes bien, la Escritura es y no puede dejar de ser la *norma normans* y el alma de toda la teología y todas sus afirmaciones. Pero la Escritura no se «da» por sí sola y aislada, sino solamente en y a través de la tradición exegética de la Iglesia. La tradición apostólica no significa, pues, doctrinas aisladas, en modo alguno fundamentadas en la Escritura, ni tampoco primordialmente documentos aislados en los que se ha plasmado la tradición (liturgia, padres de la Iglesia, etc.), sino la exégesis viva, guiada por el Espíritu de Cristo, de la Escritura, su comprensión «espiritual», que se muestra no solo en la doctrina, sino en la entera vida de la comunidad eclesial de fe. La sucesión apostólica, por último, crea el espacio en el que tal exégesis acontece de manera vinculante y la pretensión de la fe deviene concreta. Ella constituye la forma cuyo contenido es la tradición apostólica.

Por consiguiente, la tradición, en el sentido teológico de la palabra, debe verse en un doble contexto: es exégesis «espiritual» de la Escritura y es el testimonio de la Escritura creído y vivido prácticamente en la Iglesia concreta. Es acto, vida, acontecimiento, pero también testimonio con contenido. De ahí que no se trate de una realidad anquilosada y muerta, mero lastre histórico, la escombrera, por así decir, de la historia de la Iglesia, donde, entre mucho polvo y rocalla, también se pueden encontrar, por supuesto, valiosos hallazgos arqueológicos. Es una realidad viva, que sin cesar debe ser históricamente actualizada. Dentro de esta tradición hay espacio tanto para la exégesis histórico-crítica como para una exégesis «en el horizonte contemporáneo del hombre y la sociedad». Sin embargo, si no se quiere que la fe devenga un asunto estéril, desgajado de la realización práctica concreta, ni lo uno ni lo otro puede ser aislado del *Sitz im Leben* [lugar vital] de todo enunciado de fe, de los procesos intercomunicativos en la comunidad eclesial de fe. Por eso, para una teología viva y al servicio de la vida, la tradición no puede ser solo objeto de investigación; antes bien, tiene que ser asimismo su espacio de comprensión y de vida, la rama, como si dijéramos, sobre la que se sienta y que, por su propio bien, no debería segar ni horadar.

La que seguramente sea la mejor reflexión sobre este tema se debe al gran teólogo tubingués Johann Adam Möhler: «Se dirá: ¿adónde puede conducir esto sino a que, sin la Iglesia católica y fuera de ella, no exista certeza objetiva del cristianismo y de su doctrina de la salvación? De hecho es así, y justamente así quiero presentarlo. Oigo las palabras en las que se plasma el desdén: nada más que Iglesia, Iglesia, Iglesia; y yo

respondo: así es y no puede ser de otra manera, pues sin Iglesia no tendríamos a Cristo ni tendríamos la Sagrada Escritura. Suprimid a la Iglesia católica, ya sea solo con el pensamiento, de la historia del cristianismo y preguntaos qué sabríais entonces de este». Ya Möhler planteó la pregunta por la carga de la prueba de semejante tesis: «La única prueba es la apagógica, que consiste en que todo intento de lograr de otro modo certeza de estar en posesión de la doctrina verdadera resulta en sí incomprensible, insostenible, más aún, imposible… Pues el supuesto de todos los supuestos no puede tener a su vez un supuesto previo»[1206]. En sentido análogo se pronuncia Johannes Evangelist von Kuhn, quizá el más importante teólogo sistemático de la Escuela Católica de Tubinga: «Si se rechaza la iluminación interior como principio de la fe, tan solo queda el principio eclesiástico de tradición y autoridad o el racionalismo»[1207]. Por eso, la alternativa a un ser cristiano eclesial, según Ernst Käsemann, no puede ser sino «la modificación ilustrada del *solus Christus*, el cual obtiene asimismo su sentido de la contraposición a la tradición eclesial»[1208]. Pero ante ello ya previno hace más de diez años con razón el propio Käsemann. Todo el que conoce a Hans Küng y ha leído su libro *Ser cristiano* atentamente sabe que él no desea ir en esta dirección. Pero entre la intención subjetiva y ciertas afirmaciones objetivas del libro existe una tensión solo difícilmente resoluble. Si se quiere evaluar de forma correcta las cuestiones que con ello se plantean, hay que tener sin duda en cuenta que la mediación entre la tradición vinculante, por una parte, y la crítica histórica, ineludible para la teología actual y la razón humana, por otra, constituye una tarea que hasta ahora no ha sido abordada satisfactoriamente por ninguna de las teologías contemporáneas. Por eso, los problemas que quedan abiertos en *Ser cristiano* no son únicamente interpelaciones a Hans Küng, sino también, y en mayor medida aún, una tarea para toda la teología.

32.
¿Adiós al Dios de los filósofos?

El libro más reciente de Eberhard Jüngel[1209] se cuenta sin lugar a dudas entre las más sólidas e importantes novedades teológicas de los últimos años. No es posible analizar en una breve reseña este abarcador, ingenioso y deslumbrante *opus magnum*, escrito no sin picardía, pero también cargado de problemas e intelectualmente exigente. Se trata de una obra teológica que hay que leer, a veces también releer, para disfrutar de que en ella se piensa teológicamente de manera desenvuelta y comprometida, sin tener en mente la popularidad ni la relevancia política inmediata. Pero pensar teológicamente significa pensar a Dios; y ello es, como Jüngel demuestra con contundencia, de por sí interesante y fecundo en consecuencias prácticas.

El proyecto teológico de Jüngel –pues de nada menos que de eso se trata– se entiende a sí mismo como alternativa a otro importante enfoque sistemático global dentro de la actual teología protestante, a saber, la obra de Wolfhart Pannenberg, quien, así lo interpreta Jüngel, trata de pensar inicialmente *remoto Deo*, en tanto en cuanto en la actual situación de muerte de Dios expone primero los supuestos antropológicos y el marco general para la idea de Dios.

Jüngel, por el contrario, sigue fielmente a Karl Barth y Ernst Fuchs en partir de manera consecuente de la experiencia cristiana de Dios, de la identificación de Dios con el Jesús crucificado, para así afrontar de modo genuinamente teológico el problema de la muerte de Dios. Dicho más filosóficamente: el punto de partida del pensamiento no es la problematicidad del ser humano, sino, con el Heidegger tardío y una gran parte de la filosofía actual, su lingüisticidad. La pregunta por Dios solamente se suscita hablando de Dios.

De este enfoque marcadamente protestante se desprende una clara delimitación respecto del proyecto trascendental-teológico de Karl Rahner, influyente en el ámbito

católico. Jüngel asegura, sin embargo, que su teología, precisamente por evangélica, es también católica. Para justificar esta aseveración, puede invocar una serie de recientes proyectos católicos de cristología (Heribert Mühlen, Hans Küng, Walter Kasper). Más importante es, sin embargo, que por doquier dialoga en un nivel muy alto con la tradición de los padres de la Iglesia griegos y latinos, así como con la escolástica medieval, y que, justo allí donde la contradice de plano, muestra un sumo respeto por esta tradición, al contrario de lo que es habitual hoy día.

La principal crítica de Jüngel a la tradición de la idea de Dios metafísicamente determinada se dirige contra los axiomas de absolutez, omnipotencia e inmutabilidad, contra el Dios que en cuanto *ens necessarium* es concebido como razón suficiente del mundo y el ser humano. Ahora bien, la idea de Dios no deviene para Jüngel arbitraria y accidental. «Dios no es necesario» significa para Jüngel: Dios es más que necesario. Él es Amor. Esto implica el «adiós al Dios de los filósofos», un adiós que la filosofía moderna preparó a su manera. Pues la tesis de la muerte de Dios en Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Friedrich Nietzsche es expresión de la aporía de la idea moderna de Dios, una crisis cuya posibilidad estaba latente en la idea metafísica de Dios.

Ahora bien, el adiós al Dios de los filósofos no comporta creer sin más en vez de pensar. Semejante fe no podría ser sino superstición. Por eso se trata de pensar lo que se cree. Pero Dios es pensable en virtud de la palabra. La exigencia que hace efectiva semejante teología narrativa es, en el fondo, la exigencia de la libertad, porque se trata de la liberación de la necesidad de autofundamentación. «Juzgada antropológicamente, la fe es el surgimiento de la libertad». Así pues, la crítica al argumento ontológico de Anselmo no es óbice para suscribir su programa de la *fides quaerens intellectum*, la fe en busca de intelección. Que Dios sea pensable y decible en virtud de la fe lleva, por tanto, a una delimitación adicional frente a la doctrina tradicional de Dios. Juan Damasceno formuló la tesis básica de esta teología negativa: «Inefable e incomprensible es lo divino». Con todo, en Jesucristo el Dios incomprensible se hace «comprensible». Así, al principio clásico de la analogía, que afirma que, «por muy grande que sea la semejanza, la desemejanza es siempre mayor», le contrapone Jüngel su comprensión de la analogía de la fe: «La diferencia entre Dios y el hombre… no es, según esto, la diferencia de una desemejanza siempre mayor, sino más bien al revés: la diferencia de una semejanza entre Dios y el hombre cada vez mayor en medio de una gran desemejanza».

El capítulo conclusivo, muy exigente desde el punto de vista tanto lingüístico como del contenido, sobre la humanidad de Dios en Jesucristo sintetiza el fruto positivo de estas consideraciones. En una sucesión de reflexiones se despliega en sus implicaciones antropológicas y trinitarias la frase: «Dios es amor». Precisamente esta última parte se lee con gran ganancia teológica y personal.

No se puede sino asentir plenamente a muchas de las intenciones de Jüngel: a la elección de la lingüisticidad del ser humano como punto de partida, a su nuevo intento de fundamentación de la doctrina trinitaria y a la manera en que la pone de relieve, a su insistencia en las afirmaciones ontológicas de la teología, a su crítica a una concepción no dialéctica de la inmutabilidad divina, a su concentración de las diversas afirmaciones teológicas en el enunciado: «Dios es amor», y a muchas otras cosas. Estoy del todo de acuerdo con Jüngel en que hoy ya solo es posible, tanto filosófica como teológicamente, una recepción crítica de la metafísica clásica. Lo mismo vale para la urgencia de la tarea de sacar de modo crítico fruto de la filosofía moderna para la teología. Pero, a despecho de todas estas coincidencias con Jüngel, hay que preguntar si no existe en la teología una suerte de *duplex usus rationis*, un doble uso de la razón, o sea, si no existe, además del *usus* intrateológico de la razón, recomendado acertadamente por Jüngel por encima de todo, un *usus elenchthicus*, que es asimismo un *usus theologicus*. Este segundo uso consiste en mostrar por la vía de la razón los límites de esta y la necesidad que tiene de autotrascenderse. Según esto, la razón sabría en el modo en último término fallido de la ley lo que el Evangelio sabe en el modo de la gracia. Solamente así puede entenderse el Evangelio como la más que necesaria respuesta al estado de ánimo fundamental del hombre. De hecho, Jüngel recurre de múltiples modos a este *usus elenchticus* de la razón y, en consecuencia, también a una teología natural rectamente entendida. Donde más convincentemente acontece esto es en su extraordinario análisis fenomenológico del amor humano. Así pues, su teología conoce en la realización práctica más de lo que alcanza en la reflexión teórica. De ahí que sea posible retomar el diálogo con Wolfhart Pannenberg y Karl Rahner, pero también con la tradición metafísicamente determinada y repensar tanto el adiós al Dios de los filósofos como la relación entre la *analogia entis* y la *analogia fidei*. Tales preguntas muestran de nuevo a su manera el elevado rango y la gran relevancia del proyecto teológico de Jüngel.

33.
Nuevas formas filosóficas de pensar en teología

Apreciada Sra. de Vogel, en su conferencia «Nuevas formas filosóficas de pensar y sus repercusiones en la teología»[1210], expone Ud. algunos notables puntos de vista sobre la relación entre filosofía y teología, que yo celebro tanto más cuanto que dicha relación necesita urgentemente una discusión más profunda en la teología actual. Puesto que en su conferencia Ud. se confronta muy extensa y críticamente con mi libro *Jesús el Cristo*[1211], entenderá a buen seguro que me sienta interpelado a ofrecer una detallada réplica; y esto, en mayor medida aún por cuanto lo que Ud. afirma sobre mi libro es prácticamente lo contrario de lo que yo pretendía decir en él y, como se mostrará, en realidad también dije.

A fin de posibilitar un mejor entendimiento, no quiero comenzar por estos malentendidos, que me resultan incomprensibles, sino por la parte final de sus reflexiones, que suscribo sin reservas. Allí afirma Ud. que lo específico de nuestra fe cristiana no viene de la filosofía, sino «de la palabra del Dios que se revela y del don del Espíritu Santo, que nos permite entender esta palabra, si nos llega mediada de alguna manera a través de la Iglesia». ¡Y añade: «En esta profesión de fe está incluida la trascendencia de Dios»! Con estas dos afirmaciones suyas estoy por entero de acuerdo. Lo que no entiendo es cómo cree Ud. encontrar en mi libro lo contrario. Pues allí, en las páginas 46-49 se afirma claramente que la cristología, «por principio, no se deja encuadrar en un sistema filosófico dado de antemano; tampoco se trata de aplicar en ella categorías filosóficas previamente dadas. Antes al contrario, la fe en Jesucristo representa un cuestionamiento radical de todo pensamiento cerrado sobre sí mismo; lleva ínsito un elemento de crítica de toda ideología». Esto vale también, por supuesto, para la filosofía de Hegel, cuya senda supone Ud. que sigo. Sin embargo, mi crítica a Hegel se

dirige precisamente a que el filósofo idealista, lejos de salvaguardar el misterio de Dios, lo subsume en una verdad de razón[1212]. Por lo demás, esta crítica a Hegel no la formulo por primera vez en *Jesús el Cristo*. No es casualidad que mi tesis de habilitación se ocupe de la filosofía tardía de Schelling, uno de los primeros críticos de Hegel, y hasta hoy uno de los más influyentes, justamente desde este punto de vista[1213]. De ahí que me resulte incomprensible que Ud. me reproche una deducción o disolución racional del misterio de la revelación divina *à la* Hegel. Lo contrario es mi intención expresa.

Todavía hay un segundo punto en el que convengo enteramente con Ud., y de nuevo me sorprende mucho que ello se le haya escapado por completo. Pues yo no proclamo en ningún lugar, como Ud. me atribuye, el final de la metafísica. Al contrario, prevengo expresamente ante el afecto antimetafísico, hoy extendido en la teología, y afirmo sin ambages que el cristiano está, «por así decir, obligado por su propia fe a pensar metafísicamente»[1214]. Esa es una de las razones por las que rechazo de plano la difamación global, en la actualidad a veces corriente, de los dogmas cristológicos de la Iglesia antigua como helenización del cristianismo[1215]. Por lo demás, sé muy bien que precisamente Hegel y, en mayor medida aún, Schelling no se pueden pensar sin la profunda influencia de la filosofía platónica y neoplatónica, tan estimada por ellos. En este contexto me permito remitir a la muy erudita investigación de uno de los mejores conocedores del neoplatonismo, Werner Beierwalter[1216]. Recurrir críticamente a Hegel y Schelling no significa en modo alguno, a mi juicio, un abandono de la tradición platónico-neoplatónica, con la que, como con razón expone Ud. y como numerosas investigaciones recientes han mostrado, también estaba comprometido –y en mucha mayor medida de lo que por regla general hasta ahora se suponía– Tomás de Aquino.

La diferencia entre su posición y la mía radica, en primer lugar, en la valoración de la filosofía moderna. Aunque tengo un elevado concepto de sus conocimientos de filosofía antigua y patrística y estoy dispuesto a aprender de su crítica en esos terrenos, me da la impresión de que no conoce Ud. la filosofía moderna con idéntica profundidad. Pues cuando descalifica el pensamiento de Hegel de manera bastante global como gnosticismo, inmanentismo, etc., se deja Ud. confundir por una interpretación de Hegel habitual en la neoescolástica, pero superada hace ya mucho tiempo por la investigación actual sobre Hegel. En representación de muchos otros estudios permítame remitirle a los detallados informes sobre la investigación hegeliana que Walter Kern publica en la

revista *Philosophie und Theologie*, así como a los trabajos de Michael Theunissen, Lorenz Bruno Puntel, Ludger Oeing-Hanhoff y muchos otros. Esto no significa, lo repito, que como teólogo pueda seguir uno acríticamente a un Hegel mejor interpretado: tampoco Agustín siguió acríticamente a Platón, ni Tomás de Aquino a Aristóteles. Pero como teólogo tiene uno la obligación de llevar a cabo la confrontación con Hegel desde un cierto conocimiento de la actual investigación sobre Hegel, algo que también cabe esperar de los críticos de la teología contemporánea.

Pero dejemos las cuestiones relativas a la interpretación de Hegel y ocupémonos de la interpretación que Ud. hace de mi libro. Sus consideraciones críticas derivan en gran medida de que me atribuye Ud. como opinión propia lo que en las pp. 274-277 expongo como el parecer de Hegel y a renglón seguido critico. Esto se me antoja un procedimiento metodológicamente poco serio. Por eso le pregunto: ¿en qué lugar de mi libro se afirma, ya sea de la manera más indirecta, que el misterio de Jesucristo puede deducirse o «subsumirse» [*aufheben*] racionalmente, que el acontecimiento Cristo no es más que historia, de suerte que el Dios trascendente ha entrado sin reservas en la historia y en el hombre Jesucristo y que la trascendencia de Dios Padre no se conserva ya, sino que Dios y la historia, Dios y el mundo se identifican? ¿No afirmo yo en numerosos pasajes justo lo contrario?[1217]. Creo haber criticado con suficiente claridad enfoques teológicos que tienden a una reducción inmanentista[1218]. Por eso no puedo sino calificar de interpretación totalmente errada el reproche que Ud. me hace de defender semejante reducción del cristianismo.

Le pregunto además en qué lugar atribuyo a Tomás de Aquino, a quien sin duda deseo más que Ud. diferenciar de la mayoría de los tomistas convencionales, un concepto físico y objetivador de sustancia. También en este punto descansa su crítica en una pura suposición. Mis alusiones a la doctrina de la Trinidad –más no cabe esperar en una cristología[1219]– están en el fondo en consonancia con lo que Ud. escribe sobre la doctrina tomasiana de las personas divinas como relaciones subsistentes y apuntan más o menos en la misma dirección que las exposiciones de Joseph Ratzinger sobre el nexo de sustancia y relación en Dios[1220]. Así pues, no puede ser tan errónea mi demanda de una «desustancialización» del concepto de Dios.

Con todo ello no he tocado aún el verdadero punto de controversia. Reside en que, apelando al concilio Vaticano II, estoy firmemente convencido de que la teología se

encuentra hoy ante una tarea análoga a la que tuvieron que realizar en sus respectivas épocas los padres de la Iglesia y los escolásticos. En la actualidad tenemos que llevar a cabo una confrontación constructiva, que no es sinónimo de acrítica, con el pensamiento moderno, que naturalmente no se reduce a Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, sino que incluye también, entre otros, a Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. La posibilidad, más aún, la necesidad de un cambio de forma de pensar me parece, a la luz del último concilio, imprescindible. Esto vale tanto para la inculturación del cristianismo en la Modernidad como también, en mayor medida aún, para la inculturación del cristianismo en las culturas de África, Asia y América Latina. Semejante tentativa de confrontación constructiva con el pensamiento moderno puede parecerles a algunos de nuestros contemporáneos una escandalosa innovación, al igual que el pensamiento de Tomás de Aquino se lo pareció a algunos de los suyos. Pero precisamente el «innovador» Tomás, no el «conservador» Buenaventura, a quien valoro en idéntica medida, es presentado a la teología por la Iglesia como orientación para su trabajo, porque justo él corporeiza de modo clásico cómo tradición e innovación deber ser conjugadas en la teología en toda época. El hecho de que esta tarea fuera ignorada durante largo tiempo por la teología, con algunas honrosas excepciones como la Escuela Católica de Tubinga, es una de las razones de la actual crisis de fe. Lamento mucho que todas estas conexiones se le hayan escapado por completo en su crítica.

En el presente contexto, esto significa que debemos tomarnos del todo en serio la transición que hoy ya se perfila de una comprensión estática del orden de toda la realidad a otra concepción más dinámica y evolutiva[1221]. El problema de la historia se nos plantea hoy con mucha mayor urgencia de lo que ha sido el caso en épocas anteriores de la teología. De ahí que el recurso a la tradición, por sí solo, no pueda resolver los problemas actuales. Por eso no son solo unos cuantos progresistas desbocados quienes intentan interpretar, en el sentido de la Biblia, el concepto clásico de eternidad de un modo más dinámico de lo que era el caso en la teología clásica[1222]. Para lograrlo, me parece útil recurrir críticamente a la filosofía de la historia de Hegel y Schelling. Esto –ya en el sentido de Hegel y Schelling y, con mayor razón aún, en el sentido de una teología de orientación bíblica– no tiene lo más mínimo que ver con una «historización» de Dios entendida como reducción de la realidad de Dios a nuestra historia finita.

Por supuesto, con ello no pretendo haber llevado a término, ni siquiera aproximadamente, la enorme tarea implicada. En esencia, en mi libro me he limitado a señalar la dirección en la que, por lo que concierne a la cristología, habría que seguir pensando. La relación entre tiempo y eternidad, entre el ser-en-sí de Dios y su ser-para-nosotros, entre Trinidad inmanente y Trinidad económica y muchas más cosas deben ser primero clarificadas con más detenimiento. Tampoco tengo problema en reconocer que debería precisar con mayor exactitud qué entiendo por «desustancialización» de Dios y por ontología relacional. Espero poder abordar próximamente estas cuestiones más por extenso en una nueva gran publicación. Pero hasta entonces debo insistir enérgicamente en que mis afirmaciones sean entendidas desde sí mismas, sin mezclarlas a la ligera ni completarlas arbitrariamente con las de otros autores, guiados en parte por intenciones distintas de las mías, con total independencia de que esos autores, a los que Ud. también critica duramente, merecen ser tratados con mayor justicia.

Aún más importante sería para mí, sin embargo, que a la crítica a la tradición, expuesta a veces de modo unilateral, no respondamos con un igualmente unilateral recelo frente a toda innovación. Para una concepción viva de la tradición, tradición e innovación forman más bien una indisoluble unidad. Por eso, me interesaría conocer de Ud., como experta en patrística y escolástica que es, de qué manera se han resuelto a lo largo de la historia las transiciones entre épocas, tales como la que actualmente vivimos. De este modo, historiadores y teólogos sistemáticos podríamos trabajar al unísono en vez de enredarnos en la infructuosa crítica recíproca. Con la esperanza de no haber realizado con ello ninguna petición improcedente, me despido atentamente.

Suyo,
Walter Kasper

34.

El ministerio eclesial, a debate.

Para el análisis de El ministerio eclesial[1223]
de Edward Schillebeeckx

El libro de Edward Schillebeeckx sobre el ministerio eclesial[1224] se interna en uno de los focos del debate teológico de los últimos veinte años. El vehemente debate de la década de 1960 sobre la demanda de democratización de la Iglesia y de desmantelamiento de estructuras jerárquicas, así como sobre una visión menos sacral que social del ministerio eclesiástico, se ha calmado entretanto notablemente. Si bien la inseguridad de roles y la crisis de identidad resultantes de ello aún no se han superado, existen señales de una cierta consolidación. En el tiempo transcurrido desde entonces han pasado a primer plano otros problemas y problemáticas. Primero, la cuestión del ministerio se convirtió en un virulento problema ecuménico. Es cierto que los resultados de los diversos diálogos ecuménicos han propiciado un consenso en lo fundamental, así como una considerable convergencia en las cuestiones que permanecen abiertas. Pero también se han puesto de manifiesto puntos de controversia que de momento no parecen superables, en particular la cuestión de la sucesión apostólica en el ministerio apostólico y la estructura episcopal del ministerio eclesial.

En una tercera fase del debate, el primer plano lo ocupa un problema nuevo, no tanto social o ecuménicamente condicionado cuanto de índole intraeclesial: la escasez de presbíteros, a causa de la cual sufren ya hoy numerosas comunidades y muchas más serán las que sufran en el futuro, y que tiene graves efectos secundarios para la praxis eucarística, que al fin y al cabo es el centro y cima de la vida de toda comunidad cristiana. Resulta así comprensible que la consigna del «derecho de las comunidades a la eucaristía» se haya convertido en punto de partida de una nueva ronda del debate sobre

el ministerio[1225] y también en punto de partida del libro de Edward Schillebeeckx. Nadie que conozca la situación querrá negar la seriedad pastoral de este planteamiento.

Vista en este contexto, la aportación de Schillebeeckx al debate puede calificarse de absolutamente moderada. Esto es tanto más cierto si se juzga el libro sobre el trasfondo de la situación holandesa. A diferencia de algunas otras voces, Schillebeeckx no espera mucho de una consideración meramente sociológica del problema. Él quiere argumentar teológicamente y entiende que esto solo es posible retornando a las fuentes, o sea, al testimonio del Nuevo Testamento y a los testimonios de la tradición eclesial. «Para él [s.c., el Nuevo Testamento], la rememoración crítica de la historia posee fuerza suficiente para abrir el futuro»[1226]. Schillebeeckx tampoco tiene en mucho las soluciones meramente pragmáticas y se percata con acierto de la aporía tanto teológica como socio-psicológica a la que nos ha llevado la introducción de nuevos ministerios eclesiásticos, los encargados de pastoral [*Pastoralreferenten*] o trabajadores pastorales, como se les llama en Holanda[1227]. Por último, se opone sobre todo a simplificaciones teológicamente irresponsables, tópicas del problema. No quiere saber nada de la irreflexiva normatividad de lo fáctico[1228]. Es suficientemente fino y realista para ver que la ley del celibato obligatorio en modo alguno es la única causa de la escasez de sacerdotes[1229]. En efecto, según él, es «históricamente falso y mera ideología entender la ley del celibato obligatorio como un medio para la persecución de poder eclesiástico»[1230]. «La eficacia política de una idea nunca debe devenir sucedáneo de su fuerza teológica»[1231].

Al interés por lo teológico se añade la erudición teológica. Las consideraciones de Edward Schillebeeckx se basan en un hondo conocimiento del debate exegético de los últimos veinte años, así como del material de historia de los dogmas y de la teología. Salvo por lo que atañe a algunos puntos sin duda fundamentales para su tesis, el autor puede apelar globalmente a un amplio consenso de la investigación teológica. Con todo, en conjunto el problema no está en los hechos históricos, sino en su interpretación teológica y en las consecuencias a extraer de ella. A continuación mostraremos todo esto al hilo de las tesis más importantes del libro de Edward Schillebeeckx.

I. Fundamentación cristológica o fundamentación pneumatológica del

ministerio

Según Edward Schillebeeckx, la Iglesia no recibió de Jesús, mientras este habitaba aún en nuestra historia, ningún ordenamiento eclesiástico. Por tanto, hay que estar avisados frente a la tentación de hablar de disposiciones divinas e instrucciones especiales en referencia a la comunidad y su gobierno o al ministerio[1232]. Teológicamente relevante es, a su juicio, solo la existencia de un ministerio al servicio de la apostolicidad de la comunidad. Su concreción, en cambio, es una cuestión pastoral, que la Iglesia debe plantearse una y otra vez de nuevo[1233]. Por eso, lo constante en el ministerio solo puede encontrarse en formas concretas históricamente variables[1234]. El lugar de la fundamentación directamente cristológica del ministerio, que según Schillebeeckx es bastante posterior, pasa a ocuparlo una fundamentación pneumatológico-eclesial. Los ministerios que espontáneamente surgen desde abajo en las comunidades se interpretan, de manera asimismo espontánea, como don del Señor o del Espíritu desde arriba[1235]. «El ser llamado por la comunidad es la forma eclesial concreta del ser llamado por Cristo. Ministerio desde abajo es ministerio desde arriba»[1236]. La esencia del ministerio eclesial, invariable para la Iglesia, reside exclusivamente, pues, en el hecho de que «un creyente es reconocido y aceptado como ministro por la Iglesia (la comunidad local con sus responsables) y llamado al servicio ministerial en y para una comunidad concreta, junto con el don del espíritu que le es comunicado»[1237].

Anticipemos una pregunta previa al respecto: si la estructura material vinculante del ministerio es «adelgazada» hasta tal punto, ¿no se corre peligro de incurrir en un nominalismo y ocasionalismo, según el cual lo que *de facto* acontece en la Iglesia es legitimado también espiritualmente? Es cierto que Schillebeeckx rechaza tal carácter normativo, en último término ideológico, de la facticidad. Pero ¿bastan sus criterios de apostolicidad[1238] para una criteriología hasta cierto grado concreta? Con ello, la pregunta previa nos lleva ya a la pregunta principal: esta concepción, ¿hace justicia a la básica afirmación neotestamentaria de que la pneumatología está sujeta a los criterios de la cristología (cf. 1 Cor 12,3)? Una pneumatología «emancipada» de la cristología, ¿no lleva en derechura al entusiasmo? Así pues, la criteriología de Schillebeeckx, ¿hace justicia a la concreción cristológica de la historia de salvación? A tenor de esto, la pregunta principal reza: ¿determina Schillebeeckx adecuadamente la relación teológica entre fundamentación cristológica y fundamentación pneumatológica del ministerio?

Para la teología tradicional, una y otra no son separables. Antes al contrario, deben complementarse mutuamente en el marco de una concepción trinitaria.

Esto tiene consecuencias considerables para la comprensión del ministerio eclesial. Pues la fundamentación cristológica del ministerio eclesial significa que la salvación donada a través de Jesucristo le es dada a la Iglesia de antemano, que la palabra de Dios no es derivable desde abajo, sino que es dicha por gracia y, por eso, precisa de un envío para ser proclamada ministerialmente. De este modo, la Iglesia y el ministerio tienen una norma dada en Jesucristo con anterioridad a ellos, una norma según la cual deben orientarse sin pausa. La fundamentación cristológica del ministerio, por eso, no es solo una legitimación, en algunos casos ideológica, del ministerio, sino también criterio –y eventualmente crítica– de este y de la praxis ministerial concreta. Así entendida, tiene un sólido fundamento bíblico. Bastará con recordar Lc 10,16: «Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha», y 2 Cor 5,20: «Somos embajadores de Cristo… Por él os suplicamos». Enseguida tendremos ocasión de mostrar cuán importante era esta visión cristológica para Agustín y, por consiguiente, para la Iglesia antigua. En efecto, fue Agustín quien acentuó que Jesucristo mismo es el verdadero administrador de los sacramentos, que es él quien actúa a través de los ministros humanos (cf. Jn 6,7).

II. Concepción funcional o concepción ontológica

Por muy esencial y constitutivo que el ministerio sea para la comunidad, según Schillebeeckx no existe ninguna diferencial esencial entre laicos y ministros[1239]. En el Nuevo Testamento, el ministerio no es un estado, sino una función[1240]. Solo en la Edad Media empezó a ser visto más como un estado que como un servicio ministerial a la comunidad. Se personalizó y privatizó[1241]. En razón de esta visión funcional, el teólogo holandés rechaza la cualificación ontológica de la persona del ministro al margen del contexto eclesial constitutivo[1242] y juzga dogmáticamente no vinculante la interpretación ontologizadora del llamado carácter sacramental[1243]. Para Schillebeeckx, la comprensión del ministerio como función significa, sin embargo, todo lo contrario de que el ministro sea un mero funcionario o un mero portavoz de la comunidad. Debe preceder a la comunidad con un verdadero seguimiento de Jesús, o sea, en una praxis

cristiana[1244]. Sobre todo la solidaridad en el sufrimiento con los pobres y los pequeños es un rasgo esencial de la apostolicidad del ministerio[1245].

Tales afirmaciones pueden contar en la actualidad con un elevado grado de verosimilitud. De hecho nadie negará que la representación de Cristo únicamente resulta creíble y convincente en virtud del seguimiento de Cristo vivido por el ministro eclesial. También la teología tradicional ha visto siempre la completa divergencia de misión ministerial y vida personal como un caso límite. En este sentido no se puede sino dar vivamente la razón a Schillebeeckx. Pero él va un paso fundamental más allá. Con ello se repite en el fondo un debate que tuvo lugar ya en el siglo V entre Agustín y los donatistas en torno a la recta comprensión de la santidad de la Iglesia y sus ministerios. La Iglesia se decantó a la sazón con Agustín por la idea de que la relevancia salvífica del ministerio no se funda en la santidad personal del ministro, o sea, no en su praxis santa, sino en el don de la gracia y en la misión que le han sido dados por Jesucristo en el Espíritu Santo y que, por tanto, le corresponden de forma previa a su actividad, y eso quiere decir: ontológicamente. Los reformadores se atuvieron aún con firmeza a esta fundamental decisión antidonatista, y también Schillebeeckx es consciente de los peligros de una comprensión meramente carismática de la Iglesia y el ministerio[1246]. Sin embargo, sus negaciones de la tradicional concepción «ontológica» del ministerio se mueven justo en esa dirección.

La fundamentación intrínseca de la concepción «ontológica» del ministerio eclesial radica en que Jesucristo mismo es, como cabeza y sumo sacerdote de su Iglesia, el principal predicador, administrador de los sacramentos y pastor, que opera a través del presbítero y, en el caso límite, a través incluso del mal sacerdote. Precisamente esta concepción «ontológica» puede ser para muchos sacerdotes que se sienten abrumados por la elevada exigencia que comporta su ministerio –¿qué sacerdote no experimenta esto?– una ayuda y un consuelo, porque pueden decirse a sí mismos que la salvación de sus comunidades y de las personas que les han sido confiadas no dependen en último término de sus méritos ni de su éxito. Esto también supone sin duda un consuelo para numerosas comunidades. Formulado en términos paradójicos: cabalmente porque es mero servicio, la actividad del sacerdote es también más que su servicio, o sea, más que praxis humana y cristiana.

Por lo demás, la disyuntiva entre lo funcional y lo ontológico no resiste una consideración especulativa más profunda. Precisamente si la función no se entiende, en total consonancia con Edward Schillebeeckx, como un funcionariado extrínseco, sino como algo que reclama por completo a la persona para el servicio, entonces marca a la persona en lo que es y constituye, pues, una determinación ontológica de esta, que no existe junto a sus relaciones y funciones esenciales, sino más bien en ellas. En cuanto uno se libera de una ontología puramente sustancialista dominada por la idea de bloques diminutos de materia, que a buen seguro no era la ontología de los grandes teólogos de la Alta Edad Media, disyuntivas como la de lo ontológico y lo funcional se resuelven en realidad por sí solas. La interpretación ontológica del carácter sacramental implica entonces que el envío del sacerdote por Jesucristo y la promesa que en él se le hace reclaman al sacerdote en la totalidad de su persona, marcándolo para siempre en lo que él es.

III. Ordenación para una comunidad y ordenación por una comunidad

El modelo pneumatológico-eclesial de comprensión del ministerio lleva a Schillebeeckx a una opción por la praxis de la Iglesia en el primer milenio, en el que la ordenación absoluta estaba prohibida y predominaba la praxis de la ordenación relativa, o sea, la ordenación para una comunidad determinada. En la Iglesia primitiva, uno no era ordenado presbítero y adscrito luego a una comunidad, sino que era ordenado sacerdote en y para una Iglesia local. Esto se desprende sobre todo del famoso canon 6 del concilio de Calcedonia (451)[1247], pero también de numerosos textos litúrgicos de la Iglesia antigua, que contienen esta visión[1248]. Solo el segundo milenio diferencia –por diversas razones teológicas, pero también extrateológicas– entre la potestad de orden y la potestad de jurisdicción, esto es, entre la ordenación sacerdotal y la transmisión del gobierno de una Iglesia local concreta[1249]. Hasta aquí, esta tesis podría ser incontrovertida y gozar de reconocimiento universal. Sumamente problemático es, en cambio, lo que Schillebeeckx hace de ella. En él, la ordenación en y para una comunidad se convierte bajo cuerda en ordenación a través de y por una determinada comunidad[1250]. La razón para esta desmesurada interpretación radica en la lectura que Schillebeeckx hace de la ordenación mediante imposición de manos y oración. Se trata, a

su juicio, de una reinterpretación cristiana de la ordenación judía de rabinos[1251], una institución eclesiástica razonable, pero en modo alguno dogmáticamente vinculante para todas las épocas[1252]. Materialmente constituye «una integración o incorporación como ministro a una comunidad»[1253]. La elección y el reconocimiento por parte de la comunidad (aclamación) son decisivos. La imposición de manos es solo algo secundario. Representa la expresión normal de reconocimiento y envío. Se trata en conjunto de la expresión litúrgico-sacramental de la conciencia comunitaria de que lo que acontece en la *Ecclesia* es don del Espíritu[1254]. Pero, en opinión de Schillebeeckx, la historia del primer milenio deja por completo abierta la cuestión de si el rito de ordenación es absolutamente necesario[1255]. Por eso, la distinción entre *ordinatio*, *institutio* y *missio canonica* es, según él, a duras penas sostenible desde un punto de vista meramente dogmático[1256].

Lo que hay de cierto en ello es que en la Iglesia antigua la *praesentatio* –o sea, la elección y el nombramiento por la comunidad–, la *ordinatio* mediante imposición de manos y oración y la *acclamatio* por la comunidad formaban una unidad. Sin embargo, la imposición de manos en modo alguno era una mera sublimación y ornamento litúrgico del nombramiento por la comunidad. Del hecho de que la ordenación no concluía hasta la aceptación (aclamación) no cabe inferir que la imposición de manos no fuera un elemento asimismo constitutivo y que, en consecuencia, eventualmente pudiera prescindirse de él. No existen testimonios de ello. Al contrario, Schillebeeckx sabe muy bien que toda la comunidad eclesial incluye siempre al pueblo con sus responsables[1257] y que además a ninguna comunidad local se la puede aislar, en una suerte de endogamia local, de la *communio* con las restantes Iglesias ni caracterizarla autónomamente como fuente última de sus propios ministros[1258]. Si se reconocen estos dos puntos, la conclusión según la cual en la Iglesia antigua una comunidad podía instituir por sí sola a un ministro, autorizándolo con ello para la celebración de la eucaristía deviene sumamente improbable[1259]. En el trasfondo de esta tesis de Schillebeeckx se encuentra de nuevo, a mi parecer, su unilateral eclesiología pneumatológica y la insuficiente atención que presta a la fundamentación cristológica de la Iglesia. Precisamente si se toma en serio que, como puso de relieve Agustín en su controversia con los donatistas, Jesucristo, en cuanto Señor y cabeza de su Iglesia, es el auténtico sujeto de todo acontecimiento sacramental en esta, una comunidad nunca puede llevar a cabo

autónomamente y desde sí misma acciones sacramentales; para ello precisa más bien del ministerio que representa a Jesucristo como cabeza de la Iglesia.

Los textos que Schillebeeckx aduce en defensa de su tesis demuestran asimismo más bien lo contrario de lo que él les hace decir. Esto vale sobre todo para el *canon 6* de Calcedonia. Considerado en perspectiva histórica, la preocupación de este canon no radica principalmente en la relación del presbítero con la comunidad, sino en su relación con el obispo local. Se toma posición contra monjes que no se insertaban en la Iglesia local dirigida por un obispo y se afirma que su ordenación al margen del obispo es nula. Así considerado, el canon habla en realidad en contra de la tesis defendida por Schillebeeckx. Dice que no puede haber ningún ministerio válido al margen del obispo y mucho menos en contra de él[1260].

IV. ¿Celebración de la eucaristía por fieles no ordenados?

Las tesis de Schillebeeckx experimentan su última agudización en la respuesta a la pregunta por la potestad de celebrar la eucaristía. Según el teólogo holandés, en el Nuevo Testamento el ministerio no se desarrolla a partir de la eucaristía ni de la liturgia, ni siquiera alrededor de esta, sino a partir de la edificación de la comunidad a través de la predicación, la exhortación y el gobierno. Pero, a todas luces, quién deba presidir la comunidad no constituye un problema especial para el Nuevo Testamento. Nada nos dice directamente al respecto. Eso no significa que cualquiera pudiera presidirla. Antes bien, salta a la vista que el presidente de la comunidad ostentaba *eo ipso* la presidencia de la eucaristía[1261]. Así, lo normal era que el responsable de la comunidad presidiera la eucaristía. Pero en casos extraordinarios, eso hace creer Schillebeeckx, la presidencia de la eucaristía podía encargarse también a otras personas sobresalientes, que mediante la aprobación eclesial se convertían *eo ipso* en ministros[1262]. ¡Esto cambió en el segundo milenio! El concilio Lateranense IV (1215) establece que el «sacerdote debidamente ordenado»[1263] es el único que puede celebrar la eucaristía[1264]. La ordenación se convierte a partir de ahora en concesión de una potestad especial para llevar a cabo la consagración en la eucaristía[1265]. «El sacerdote es ordenado para que pueda celebrar la eucaristía; en la primitiva Iglesia se decía que era incorporado como ministro, con el fin de que pudiera actuar como responsable de la comunidad; en otras palabras, la

comunidad lo llamaba como encargado de la edificación de la comunidad y, precisamente por eso, era también la persona idónea para presidir la eucaristía»[1266]. Así, ahora la dimensión eclesial de la eucaristía se reduce al sacerdote celebrante[1267]. Trento, por último, vio el ministerio eclesial casi exclusivamente en relación con la potestad para celebrar la eucaristía[1268].

Frente a estas tesis, de importantes consecuencias para la praxis, se plantean en primer lugar preguntas históricas. Es cierto que el Nuevo Testamento no nos transmite directamente nada sobre quién presidía la eucaristía en la época neotestamentaria ni sobre quién debía presidirla. Pero justo porque el Nuevo Testamento no dice nada al respecto, resulta difícil de entender que Schillebeeckx pueda afirmar que, juzgando desde el Nuevo Testamento, es sencillamente obvio que una comunidad puede nombrar *in extremis* al presidente de su celebración eucarística. Tal argumento *ex silentio* es tanto menos legítimo cuanto que los testimonios indirectos del Nuevo Testamento apuntan en una dirección por entero distinta. Está, por una parte, la idea judía del padre de familia y su posición sobre todo en la cena de Pascua, que parece encontrarse en el trasfondo de las celebraciones neotestamentarias de la eucaristía. Jesús es el padre de familia de la nueva alianza. A su muerte, pasan a serlo los Doce. Lo cual nos lleva al segundo argumento. En los textos sinópticos de la última cena, que son también textos litúrgicos, o sea, una suerte de rituales, se habla siempre de los Doce (cf. Mc 14,17; Mt 26,20), en Lucas incluso de los apóstoles (cf. Lc 22,14). Es a ellos a quienes se dirigen las palabras: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19)[1269]. De esto no se puede hacer, ciertamente, una prueba escriturística de la exclusiva potestad del ministerio eclesial ordenado para celebrar la eucaristía, pero de estas afirmaciones sí que se deriva una indicación y un fundamento neotestamentario para la tradición posneotestamentaria, bastante unánime.

Los testimonios textuales que Schillebeeckx aduce con objeto de cuestionar la unanimidad de la tradición y fundamentar su tesis en sentido contrario en modo alguno resultan suficientes. En parte son sencillamente falsos. Eso vale en especial para los testimonios más antiguos que cita: 1) La afirmación de la Didajé[1270], según la cual había profetas que celebraban la eucaristía. No está demostrado que estos profetas fueran laicos carismáticos. En Didajé 13,3 son designados como sumos sacerdotes de la comunidad. 2) La praxis atestiguada por Hipólito de incorporar al presbiterio confesores sin una imposición de manos, porque ya han demostrado estar en posesión del Espíritu

Santo, tampoco habla a favor de la tesis de Schillebeeckx. Pues existen buenas razones para entender el texto en el sentido de que tales confesores eran equiparados en dignidad y rango a los presbíteros sin asumir las funciones de estos, en especial la celebración de la eucaristía[1271]. 3) El testimonio de Tertuliano que cita Schillebeeckx, a primera vista tan claro, procede de su época montanista, por lo que contradice el posicionamiento que adoptó luego en su época católica[1272]. Si en lo que atañe a estos textos tempranos aún nos encontramos al menos ante cuestiones de interpretación, en las que en último término no es posible alcanzar seguridad última ni en un sentido ni en otro, la invocación de textos posteriores por parte de Schillebeeckx es inequívocamente falsa. Su indicación de que, según el antidonatista concilio de Arlés (314), los diáconos podían celebrar la eucaristía en ausencia de presbíteros, no encuentra ningún punto de apoyo en el pasaje aducido[1273]. Por último, las disposiciones de los concilios particulares de Arlés y Ancira que prohíben la celebración de la eucaristía a los diáconos[1274] en modo alguno permiten inferir que con anterioridad ello fuera lícito por principio.

En este contexto hay que recordar con énfasis un principio universalmente aceptado de la dogmática positiva. Tal principio reza que un único testimonio histórico o incluso varios testimonios históricos aislados no deciden nada de cara a una prueba dogmática. Un solo testimonio o varios solo tienen peso dogmático cuando reflejan el testimonio de fe común durante un largo periodo de tiempo a toda la Iglesia. Así pues, la dogmática tradicional nunca ha afirmado la obligatoriedad de todas las afirmaciones de un padre de la Iglesia ni de un sínodo, sino que cuenta de forma natural con la posibilidad de errores. De ahí que a la hora de aducir pruebas de tradición fuera harto más exigente y crítica de lo que en la actualidad lo son muchos teólogos cuando utilizan como argumento a favor de una tesis que contraría al conjunto de la tradición pasajes aislados y de interpretación controvertida.

Con ello llegamos a la valoración sistemático-teológica de la tesis fundamental del libro de Edward Schillebeeckx. Verdadero y universalmente reconocido en su tesis es el hecho de que, sobre todo en conexión con la segunda disputa de la eucaristía desencadenada en el siglo XI por Berengario, se produjo un cambio en la comprensión de la eucaristía. La relación entre el cuerpo eucarístico del Señor y el cuerpo eclesial del Señor, fundamentada por Pablo (cf. 1 Cor 10,16s) y tan enérgicamente acentuada por Agustín, la concepción de la eucaristía como sacramento de la unidad y el amor

eclesiales, se perdió a la sazón en gran medida y dejó sitio en la época subsiguiente a una comprensión más individualista de la eucaristía. Esta mudanza tuvo, por supuesto, consecuencias para la concepción y la praxis del ministerio[1275]. Solo sobre este trasfondo resulta comprensible la aparición de las misas privadas. Sin embargo, no se debe exagerar el cambio en la comprensión de la eucaristía y el ministerio. Al fin y al cabo, teólogos como Buenaventura y Tomás de Aquino y, sobre todo, el concilio Lateranense IV (1215) y el concilio de Trento (1545-1563) pusieron claramente de relieve el carácter eclesial de la eucaristía[1276]. Por muy grande que sea la diferencia entre el primer y el segundo milenio, no tiene tanto calado como para que hoy solo podamos salvaguardar la continuidad con la Escritura y el primer milenio mediante una ruptura con el segundo. Antes al contrario, a pesar de todas las cambiantes acentuaciones y todos los pasajeros reduccionismos, es necesario ver el primer y el segundo milenio, la fundamentación pneumatológica y la cristológica, en su continuidad más profunda y conjugarlos, en vez de rechazar la tradición de todo un milenio. Por eso, el concilio Vaticano II, cuando volvió a elevar a conciencia con mayor claridad la dimensión eclesial de la eucaristía, haciendo de ella el fundamento de la Iglesia para el tercer milenio, emprendió el único camino teológicamente posible. Y en este intento tiene de su parte lo mejor de la tradición tanto del primer milenio como del segundo.

Pero con independencia de cómo se coloquen aquí los acentos, precisamente el hecho de tomarse en serio con Edward Schillebeeckx y en conformidad con el último concilio la dimensión eclesial de la eucaristía impide aceptar las consecuencias que el teólogo de Nimega extrae de ello. Pues la eucaristía, si es el sacramento de la unidad y el vínculo del amor, como siguiendo a Agustín afirman el Lateranense IV, el Tridentino y el Vaticano II, representa también el sacramento de la Iglesia una, que existe en y a partir de las múltiples Iglesias locales que la celebran. Entonces, la celebración de la eucaristía en una Iglesia local únicamente es posible en comunión con todas las demás Iglesias locales y con la Iglesia universal en el espacio y el tiempo, una, católica y apostólica. Una celebración eucarística al margen de esta comunión o, con mayor razón aún, en contra de ella sería una contradicción. Lo que debería ser signo de la unidad, se convertiría en tal caso en razón de controversia y motivo para la división. Pero eso es lo que ocurriría si una comunidad quisiera nombrar por cuenta propia al presidente de sus celebraciones eucarísticas sin contar con el responsable de la correspondiente Iglesia

local, el obispo, quien, por su parte, está en comunión con los obispos de las demás Iglesias locales. En este punto, la tesis de Schillebeeckx, aunque solo esté pensada para casos extremos, se autorrefutaría por su carácter contradictorio. En última instancia suprime la inserción eclesial de la eucaristía, que es su punto de partida.

Si lo he entendido correctamente, el nuevo modelo de Iglesia y comunidad que propone Schillebeeckx termina siendo no el del primer milenio, sino el de las Iglesias protestantes libres [*Freikirchen*], que la Iglesia antigua excluyó con su decisión de transformarse en gran Iglesia. Soy consciente de los múltiples impulsos positivos que las comunidades de base, tal como surgen en la actualidad en el mundo entero, pueden aportar para la renovación de la Iglesia. Sin embargo, a consecuencia de la esencia del asunto, esto solo es posible bajo la condición de que ellas, precisamente en su praxis eucarística, se entiendan a sí mismas como comunidades pertenecientes a la Iglesia una, católica y apostólica, y no se adentren en los márgenes entusiastas, cismáticos y sectarios. Schillebeeckx dice expresamente que no quiere esto. Pero su tesis, pensada para casos extremos, podría abrir fácilmente el resquicio que propicie tal evolución. Tampoco este resquicio tiene punto alguno de apoyo en la Escritura y la tradición. El problema de la escasez de sacerdotes y de la celebración eucarística dominical en las comunidades requiere otras soluciones.

35.
Recensión de
Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, de Edward Schillebeeckx[1277]

La publicación del libro de Edward Schillebeeckx *El ministerio eclesial*[1278] desencadenó grandes controversias[1279]. En su nuevo libro, Schillebeeckx quiere aclarar malentendidos innecesarios y considerar las críticas justificadas. Como verdadera razón de este nuevo libro menciona, sin embargo, la preocupación pastoral, el sufrimiento, más aún, el escándalo que el problema y la crisis del ministerio ocasionan actualmente en la Iglesia católico-romana[1280]. En el penúltimo capítulo, «Auf die Klagen des Volkes hören» [Escuchar las quejas del pueblo], habla del malestar entre los obispos, entre las mujeres, del malestar por el apartamiento pastoral de los curas casados y del malestar que se manifiesta en la existencia de prácticas ministeriales alternativas. ¡Estos son de hecho problemas pastorales de primer rango, y encontrarles solución merece todo esfuerzo teológico!

Al igual que en su primer libro, tampoco en esta obra procede Schillebeeckx de manera puramente pragmática. Con razón critica también con dureza las soluciones pragmáticas aparentes, por ejemplo, la llamada celebración de la palabra sin sacerdote, pero con comunión. Para Schillebeeckx, la crisis actual vuelve a ser más bien motivo para desplegar el problema del ministerio en toda su amplitud, tanto bíblica como teológicamente. Esto lo hace ahora de manera considerablemente más abarcadora y matizada que en su primer libro, de modo que algunas inexactitudes en los detalles son corregidas. El conocimiento y la presentación del material bíblico e histórico, junto con toda la literatura secundaria pertinente, es notable y evidencia un gran dominio del tema. La presentación no solo es informativa, sino a veces realmente interesante, sobre todo a causa del encuadramiento de las posiciones teológicas en su respectivo contexto social.

En el marco de una reseña no es posible siquiera apuntar toda la riqueza exegética y de historia de la tradición que despliega esta obra. También una detallada comparación con el primer libro de Schillebeeckx sobre el ministerio desbordaría las posibilidades de una reseña. Sin duda, el teólogo holandés mantiene aquí sus tesis principales, pero trata de fundamentarlas de manera más abarcadora y de protegerlas de las críticas. Así y todo, la tesis que más escándalo originó, a saber, que en caso de necesidad una comunidad puede nombrar ella misma al presidente de la eucaristía, no se sostiene ya en el nuevo libro. Ha sido radicalizada en buen sentido y desarrollada con mayor claridad que hasta ahora, convirtiéndose en una tesis de principio sobre la relación entre el ministerio y la Iglesia (o la comunidad). Schillebeeckx se defiende incluso enérgicamente contra la idea generalizada de que pretende legitimar una praxis ilegal. Lo que desea es hacer teológica y pastoralmente comprensible esta praxis ilegal, a fin de proceder de este modo contra las excrecencias y abrir caminos a nuevas posibilidades eclesialmente reconocidas[1281].

Como siempre, también en el caso de este libro cabe plantear, por supuesto, muchas preguntas de detalle. Es de lamentar en especial que el encuadramiento socio-científico de los problemas teológicos, en sí laudable, comporta que algunos aspectos específicamente teológicos y, sobre todo, dogmáticos no tengan el protagonismo que merecerían. Esto vale de manera particular para el concilio Lateranense IV (1215), del que Schillebeeckx trata tan solo el problema de la potestad de predicar, pero no el de la potestad de celebrar la eucaristía, abordado también por este concilio; y vale asimismo, en no menor medida, para el concilio Vaticano II, que, dado su peso y relevancia, seguramente habría requerido un tratamiento igual de extenso y detallado que el del sínodo de obispos de 1971 –caraterístico sin duda de la situación de la época, pero en conjunto menos exitoso que el concilio y no representativo ya de la situación actual–, al que se le concede un espacio desproporcionadamente amplio.

La tesis principal del libro se puede sintetizar como sigue: el ministerio eclesial es necesario en aras de la identidad cristiana. En efecto, la comunidad eclesial de fe tiene incluso un derecho –fruto de la gracia– a ser atendida ministerialmente, al igual que le asiste el derecho de celebrar la eucaristía. Sin embargo, a lo largo de su historia la Iglesia ha sabido adaptarse sin cesar a los nuevos desarrollos socio-históricos. Así, la esencia y la configuración normativas del ministerio eclesial nunca pueden formularse de modo absoluto, esto es, sin tener en cuenta sus formas históricas contingentes[1282]. La tesis de

que en el terreno de lo concreto son posibles muchas cosas no significa, sin embargo, que todo sea posible. Schillebeeckx pone más bien de relieve cuatro dimensiones de la apostolicidad[1283]. De hecho, consigue mostrar convincentemente la variabilidad histórica del ministerio eclesial, disolviendo así algunas solidificaciones ideológicas. La persona exegética e históricamente informada asentirá a muchas, incluso a la mayoría de las consideraciones exegéticas e históricas que se presentan, aunque, por supuesto, siempre cabe sostener una opinión diferente sobre algunos detalles o formular deseos adicionales.

Sin embargo, terminada la lectura, uno cierra el libro con algo de perplejidad. Ha aprendido mucho y está agradecido por ello, pero al final no obtiene ninguna respuesta satisfactoria a la acuciante pregunta de cómo puede y debe resolverse la crisis del ministerio, descrita con razón de manera tan enfática. Una nueva determinación del ministerio diaconal y la introducción de un cuarto ministerio además del episcopado, el presbiterado y el diaconado, que se concedería mediante imposición de manos y epíclesis, o sea, sacramentalmente, permanecen más que vagas. El problema no es que la Iglesia pueda crear semejante ministerio o, si se quiere, legitimar plenamente un ministerio que ya es desempeñado por encargados de pastoral [*Pastoralreferenten*], catequistas y otros. El problema consiste más bien en que no está claro para qué debe crearse o legitimarse tal ministerio. La propuesta nueva determinación del diaconado o la introducción de un nuevo ministerio solo serían una solución si habilitaran para presidir la celebración de la eucaristía. Pero en tal caso en nada se diferenciaría del ministerio de los presbíteros. Se trataría de sacerdotes dedicados a la pastoral especial que, eventualmente o al menos a modo de ayuda, podrían asumir también la presidencia eucarística en una comunidad. Sin embargo, ¡esto no es nada nuevo!

Así pues, la propuesta de Schillebeeckx, considerada con detenimiento, termina traduciéndose en que sean ordenados sacerdotes tanto varones casados como mujeres casadas y no casadas. Lo primero, según la opinión hoy mayoritaria, no constituye ningún problema desde el punto de vista dogmático. Se trata de una decisión meramente disciplinaria, que en último término se basa en un discernimiento espiritual, en concreto, en las llamadas razones de idoneidad. Naturalmente, la exposición de Schillebeeckx es apropiada para cuestionar con fuerza tal discernimiento. Sin embargo, este problema, en modo alguno dogmático, no justifica todo el esfuerzo exegético e histórico del libro.

Pero por lo que respecta al problema de la ordenación de mujeres, Schillebeeckx expone, siguiendo sobre todo a Elisabeth Schuessler-Fiorenza, la posibilidad bíblica de llevarla a cabo, aunque en realidad se limita a examinar de pasada los argumentos de la tradición y de los responsables eclesiásticos actuales en su contra. Si en el primer caso, el de la ordenación de varones casados, Schillebeeckx realiza un esfuerzo excesivo, en este segundo caso, el de la ordenación de mujeres casadas y no casadas, se queda en el fondo muy corto. Así y todo, esta peculiar desproporción entre la fundamentación teológica y las consecuencias prácticas no debe engañarnos sobre el hecho de que Schillebeeckx defiende una posición teológica muy radical (en el buen sentido), que, pensada hasta el final, debería llevar de un modo u otro a consecuencias prácticas radicales (en el buen sentido), aunque en este libro no sean extraídas explícitamente. No deberíamos dejarnos disuadir del debate sobre esta posición, aunque Schillebeeckx, sin dedicar una sola palabra a los argumentos objetivos, rechace tal debate crítico de manera bastante poco convincente como expresión de miedos obcecadores[1284]. Tales sospechas e imputaciones son muestra de un mal estilo científico. Representan en último término una estrategia de inmunización y, por eso, en modo alguno son garantía de que a quien así juzga solo le interesa, valientemente, el fondo de la cuestión. Imposibilitan sobre todo la creación en la Iglesia y la teología del necesario consenso sobre cómo debe abordarse realmente la actual crisis del ministerio. ¿Cuál es, pues, la verdadera *quaestio disputanda*? Se trata en primer lugar de la pregunta teológica por la esencia del ministerio sacerdotal y su distinción del sacerdocio común de todos los fieles. Según Schillebeeckx, el bautismo en el Espíritu es la matriz del ministerio, de suerte que lo que más tarde se dio en llamar *sacramentum ordinis* representa «una concreción o cristalización… específica del don bautismal del Espíritu»[1285]. Esta posición no debería calificarse precipitadamente de protestante ni filoprotestante. También para una teología católica que se entienda correctamente a sí misma constituye el bautismo, por supuesto, el fundamento del sacramento del orden. Pero ¿es este último por eso meramente una «concreción o cristalización» del bautismo? ¿Cómo puede salvaguardarse entonces que el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, pese a su mutua relación, se diferencien «esencialmente y no solo según el grado»[1286]? A buen seguro, toda teología, no solo la de Schillebeeckx, tropieza con dificultades en este punto. Por eso solo hay que quedarse con la idea de que en esta cuestión el libro de Schillebeeckx no nos ayuda a avanzar. Para el teólogo holandés, la inserción del ministerio en el contexto

global del sacerdocio común de los fieles, fundado en el bautismo, significa, por una parte, que no existe comunidad sin ministerio, pero también que la comunidad es, por otra, el abarcador sujeto activo, de suerte que el ministerio desempeña una función diaconal dentro del conjunto de la comunidad. Eso no convierte sin más al ministro en portavoz de la comunidad[1287], ni a la comunidad en sujeto autónomo y fuente última de sus ministros[1288]. Antes bien, en el acto de ejercicio de su ministerio el ministro actúa *in persona Christi*, pero él, como persona, no es representante de Cristo[1289]. Formulado con otras palabras: no existe potestad formal, sino tan solo una potestad vinculada al Evangelio, a la comunidad, al seguimiento personal de Cristo. Schillebeeckx no rechaza con ello toda fundamentación cristológica del ministerio, sino solo la no mediada. Lo que a él le interesa es la mediación eclesiológica –o sea, en último término pneumatológica– de la potestad ministerial, con todas las consecuencias que ello tiene para la elección de los ministros, la participación de la comunidad en tal elección, la toma en consideración de las necesidades de la comunidad, etc. En este sentido, su libro significa de hecho un alegato a favor de la persona en la Iglesia y a favor de que todos puedan ser sujeto en la Iglesia. Esta aspiración nunca se podrá subrayar con suficiente fuerza ni afirmar con suficiente decisión.

Así y todo, tampoco es posible callar que este justificado intento de mediación de Schillebeeckx permanece bastante impreciso en muchos aspectos y suscita algunos interrogantes. En primer lugar surgen preguntas exegéticas relativas a la originaria comprensión de qué sea un apóstol. Pues la concepción de Schillebeeckx parece fundarse en último término en que, para él, «el Nuevo Testamento, cuando narra las apariciones de Jesús, tiene en mente las comunidades de Dios»[1290]. Si lo he entendido correctamente, eso quiere decir que las vocaciones y envíos del Resucitado no se dirigen a apóstoles concretos, que luego reúnen a su alrededor la Iglesia o las comunidades, sino a comunidades, que luego envían apóstoles[1291]. Ello, sin embargo, no me parece bien fundado exegéticamente. Pues Pablo deriva su concepción de apóstol del hecho de que ha visto al Señor (cf. 1 Cor 9,1) y de que no ha sido llamado por seres humanos o a través de una persona, sino por el propio Jesucristo, resucitado por Dios (cf. Gal 1,1). Con esto no se niega que, junto a la anterior, en el Nuevo Testamento esté presente otra concepción de apóstol en el sentido de un enviado de la comunidad. Pero si se parte de la comprensión originariamente paulina, la relación entre el apóstol y la comunidad, así

como la que existe entre los sucesores del apóstol y la comunidad, se determina de otra manera. Entonces se percibe con mayor claridad la continuidad entre la época apostólica y la posapostólica, que ya se perfila en los escritos tardíos del Nuevo Testamento, en especial en las Cartas Pastorales. En efecto, incluso es posible justificar que, en lo que hace a la comprensión del ministerio, los escritos posapostólicos del Nuevo Testamento no podían por menos de devenir normativos para la Iglesia posapostólica, porque en ellos se apunta ya a grandes rasgos dentro del propio Nuevo Testamento de qué manera debían perdurar en la época posapostólica, una vez finalizado el singular ministerio apostólico, determinadas potestades ministeriales apostólicas.

El intento de mediación de Schillebeeckx plantea interrogantes también desde el punto de vista sistemático. Estos llevan directamente al centro de la hermenéutica desarrollada por Schillebeeckx y presentada por extenso en otros escritos, así como al centro de su cristología y su pneumatología. Sobre ello se debería hablar específica y extensamente teniendo en cuenta esos otros escritos. En el presente contexto tendremos que contentarnos con la tesis de que una satisfactoria conjugación de fundamentación cristológica y fundamentación pneumatológica del ministerio solamente es posible en el contexto de una teología trinitaria, que salvaguarde tanto la unidad esencial como la diferencia constitutiva de estos aspectos, posibilitando así la libertad cristiana en el marco de la identidad cristiana eficazmente caracterizada por el ministerio.

Sin embargo, semejante mediación trinitaria solo resultará creíble y convincente si al mismo tiempo consigue propiciar una solución para la crisis del ministerio tan enfáticamente descrita por Schillebeeckx, que en el fondo es una crisis de identidad de la Iglesia. En caso de que nuestra tesis sea correcta, no se trata tanto de una crisis dogmática cuanto de una crisis espiritual. Por eso, la mera insistencia en la ortodoxia frente a un libro como el que estamos analizando no ayudará en último término lo más mínimo si no se consigue traducir a la vida una convincente espiritualidad del ministerio eclesial como modelo, tipo y figura de identificación de la comunidad (cf. 1 Pe 5,3), tal cual se esboza en los textos del concilio Vaticano II. Ya no es, como hasta ahora, una espiritualidad monástica, sino una espiritualidad consistente precisamente en el ejercicio sincero e incansable de las tareas pastorales[1292]. En este sentido, la recepción del último concilio no ha hecho sino empezar, y Schillebeeckx se equivoca abordando tan solo de pasada estos nuevos enfoques, para luego dejarlos precipitadamente a un lado.

No son, ciertamente, un cuarto camino, pero sí que podrían proporcionar una salida de la crisis.

36.
La teología de la liberación desde la perspectiva europea

I. Breve visión de conjunto del debate actual

El tema: «La teología de la liberación desde la perspectiva europea», contiene ya de entrada varias insidiosas trampas. Pues este tema es todo lo contrario de unívoco. Ni existe «la» teología de la liberación ni tampoco está claro cuál sea la perspectiva europea y qué significa en este contexto Por consiguiente, antes de nada debemos clarificar sobre qué hablamos. Esta clarificación nos conducirá de por sí al núcleo del problema.

Preguntémonos, pues, en primer lugar: ¿qué se quiere decir con el sintagma «teología de la liberación»? Todo el mundo habla de ella. En unos cuantos años las publicaciones de teología de la liberación han crecido hasta conformar una biblioteca de tamaño medio; y ello, sin contar con las publicaciones sobre teología de la liberación. Si sobre la teología de la liberación hablaran en público solo quienes han leído siquiera lo más importante al respecto, probablemente reinaría el silencio en torno a ella. Pero en cuanto uno se pone a leer, enseguida se da cuenta de que la teología de la liberación es un fenómeno con varios estratos y múltiples rostros. Es justo esta diversidad lo que la hace tan interesante. Pero también hace extraordinariamente difícil emitir un juicio certero sobre ella. Pues no existe «la» teología de la liberación, sino solo teologías de la liberación sumamente heterogéneas. Estas teologías de la liberación tienen entretanto su propia historia, a lo largo de la cual se han desarrollado, pero también se han corregido de múltiples maneras. En el *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* se diferencian ya tres generaciones de teólogos de la liberación[1293].

Siguiendo a Juan Carlos Scannone, uno de los representantes más equilibrados y matizados de la teología de la liberación, cabe diferenciar a grandes rasgos tres corrientes. En primer lugar está la teología de la liberación eclesialmente reconocida[1294]. Se expresa sobre todo en los documentos de las asambleas generales del episcopado latinoamericano celebradas en Medellín (1968) y Puebla (1979). Pero también se refleja en la exhortación apostólica del papa Pablo VI *Evangelii nuntiandi* (1975), en la que se habla en tono positivo y aprobatorio de liberación integral[1295]. Esta corriente de la teología de la liberación persigue una praxis pastoral de la Iglesia y sus comunidades liberadora y evangelizadora. El compromiso por la justicia y la libertad es, según esta corriente, un elemento constitutivo del mensaje liberador del Evangelio. Así, es posible que se aluda sobre todo a esta corriente cuando la Instrucción de la romana Congregación para la Doctrina de la fe de 6 de agosto de 1984 afirma que el anhelo de liberación de los pueblos no solo representa uno de los más importantes signos de nuestra época, sino que la liberación es más bien un tema fundamental del Antiguo y el Nuevo Testamento; en consecuencia, habría una teología auténtica de la liberación, fundada en la palabra de Dios. En una conversación privada, el papa fue aún un paso más allá. Interpelado por la teología de la liberación, dijo que existe una teología de la liberación necesaria.

Junto a esta teología de la liberación eclesiásticamente reconocida hay cristianos y teólogos militantes que se entienden a sí mismos como una avanzadilla y se han congregado sobre todo en el movimiento Cristianos por el Socialismo. Este movimiento nació en Chile en 1971 y hoy está extendido más o menos por todo el mundo. Su padre intelectual es el ex salesiano Giulio Girardi. La lectura del documento conclusivo del primer congreso latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, celebrado en Santiago de Chile en 1972[1296], evidencia que los «cristianos por el socialismo» se alzan sobre la base de la ideología marxista. Pero quieren conciliarla con un cristianismo interpretado o reinterpretado en sentido materialista. Con ello, el cristianismo –o la teología cristiana– es, en el fondo, instrumentalizado y subordinado a otros intereses. La polémica de los adversarios de la teología de la liberación se dirige principalmente contra este grupo. Esto vale tanto para los adversarios en Latinoamérica como para los adversarios entre nosotros, en la República Federal de Alemania, por ejemplo, para el Círculo de Estudios «Iglesia y liberación». Contra estos movimientos se dirigen también diversos

posicionamientos oficiales de la Iglesia, entre ellos los de los episcopados chileno, francés y español. Asimismo les concierne de lleno la instrucción romana de agosto de 1984. Con todo, para ser justos, hay que añadir que tales grupos constituyen solo una minoría dentro de la teología de la liberación y en modo alguno pueden considerarse como representativos de esta en conjunto.

Entre las dos corrientes mencionadas se encuentran la mayoría de los teólogos de la liberación conocidos entre nosotros. Son, sobre todo, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y muchos otros. Tampoco ellos forman un grupo homogéneo. No solo defienden acentos distintos, sino también en parte tesis diferentes. A estos teólogos les es común, sin embargo, el hecho de que se alzan claramente sobre cimientos cristiano-eclesiales y se orientan por criterios evangélicos, no por los de una u otra ideología. Pero, como teólogos eclesiales, están abiertos en grados distintos y de un modo que difiere en los detalles a la corriente nombrada en segundo lugar. Sobre todo consideran que es posible distinguir entre el análisis marxista de la sociedad y la materialista y atea ideología marxista. Mientras que esta la rechazan de plano, creen poder asumir aquel, junto con otros métodos, como instrumentario metodológico. Este es un importante punto de la controversia, al que tendremos que regresar posteriormente.

De momento hay que constatar, pues, que existen muy diferentes teologías de la liberación y sería falso, como por desgracia sucede sin cesar, identificar sin más la teología de la liberación con la teología de la revolución, que no es latinoamericana, sino norteamericana, estadounidense. La tesis que intentaremos fundamentar en detalle en lo que sigue reza: el futuro de la teología de la liberación dependerá decisivamente de si se establecen o no, y con cuánta rapidez, las necesarias distinciones, no solo teóricas sino también concretas y prácticas, entre estas corrientes. En torno a este discernimiento de espíritus gira en último término el debate actual, por lo menos allí donde se desarrolla con seriedad. Este debate, sin embargo, será razonable y ayudará a avanzar solo si lleva a la clarificación de la teología y al encuentro de esta consigo misma en vez de agotarse en una estéril argumentación a favor y en contra de la teología de la liberación.

Este debate no se llevará a cabo solo entre Latinoamérica, por un lado, y Europa o Roma, por otro. Este debate se ha desarrollado y sigue desarrollándose primero en Latinoamérica y el Tercer Mundo. Pues la teología de la liberación no es simplemente la teología latinoamericana. Es una teología de todo el Tercer Mundo, con un fuerte eco en

el Primer Mundo, o sea, también en Europa. Con ello, el debate es asimismo, desde la perspectiva europea, un debate entre los propios europeos, más en concreto, entre los europeos sobre los frutos de la teología europea. Pues los teólogos latinoamericanos que son considerados protagonistas de la teología de la liberación han estudiado casi todos en Europa y las dos terceras partes de lo que citan en sus obras es literatura teológica europea. Con esta constatación no se pretende en modo alguno negar a la teología latinoamericana su autonomía y creatividad. Bajo ningún concepto deseamos negar que, partiendo de determinados aspectos y corrientes de la teología europea, la teología latinoamericana de la liberación, en virtud de experiencias específicas de Latinoamérica, ha hecho algo propio y nuevo. Pero también esto nuevo repercute desde hace tiempo de vuelta en Europa, determinando con ello asimismo el debate europeo. De este modo, tanto en Latinoamérica como en Europa hay partidarios y adversarios de la teología de la liberación. Nos enfrentamos a un problema común. Se trata también del único Evangelio para el único mundo y la única humanidad. No existe un Evangelio especial para Latinoamérica o para Europa.

Sin embargo, sí hay una perspectiva específicamente latinoamericana y una perspectiva específicamente europea. El amor de Dios anunciado en el Evangelio no se dirige a abstracciones antropológicas, sino a personas concretas de carne y hueso. Se dirige a personas que viven siempre en una cultura y una situación social concretas, con sus conflictos y tensiones. El único Evangelio debe, por consiguiente, introducirse en las distintas culturas de un modo específico en cada caso e impregnarlas diversamente. De ahí que la unidad de la Iglesia tenga que diferenciarse de una Iglesia y una teología uniformes. Según el último concilio, la unidad de la Iglesia existe «en y a través de las distintas Iglesias locales»[1297]. Una de las ideas básicas del concilio Vaticano II es la comprensión de la Iglesia como *communio* y de su unidad como unidad de *communio*. La unidad de la teología es, en consecuencia, una comunión de teólogos, que deben dialogar y complementarse, corregirse y enriquecerse mutuamente. Toda Iglesia local y toda teología dependen de todas las demás y solo pueden existir en diálogo y comunión con todas ellas. La *communio* que la Iglesia es debe realizarse y concretarse en una *communicatio* recíproca. A ello pretende contribuir este congreso y también la presente conferencia.

En lo que sigue voy a proceder de esta manera: primero, en la segunda parte presentaré en qué consiste, desde la perspectiva europea, la contribución de la teología de la liberación; para luego, en la tercera parte, presentar la contribución de la teología europea en este intercambio entre teologías, necesario por esencia para la Iglesia. En ello, no me pregunto por la relevancia de la teología de la liberación para la situación latinoamericana; evaluar ese extremo escapa a la competencia de un teólogo europeo, aun cuando haya visitado alguna que otra vez Latinoamérica. Lo que me interesa aquí es la relevancia de la teología latinoamericana para Europa. Sin embargo, no me ocuparé de la corriente ideológica mencionada en segundo lugar, sino de los teólogos de la liberación que se sitúan por principio sobre el terreno del Evangelio eclesialmente interpretado y, por eso, no solo tienen derecho a ser escuchados, sino que representan un auténtico enriquecimiento. Nos preguntamos, pues, qué relevancia pueden tener para nosotros en Europa estos teólogos fundamentalmente en sintonía con la Iglesia.

II. La contribución de la teología de la liberación

Si no me equivoco, al tratar de las resonancias y repercusiones de la teología de la liberación aquí en Europa, hay que distinguir entre la teología de la liberación como visión e intuición, por un lado, y la teología de la liberación como concepción teológica, por otro. Desde ambos puntos de vista podemos aprender de la teología de la liberación.

1. La teología de la liberación como visión

Lo que en Europa Occidental conocemos por lo común como teología de la liberación no son las obras de los teólogos de la liberación, que entretanto se han multiplicado hasta conformar una biblioteca de mediano tamaño, ni las publicaciones sobre ellos. En efecto, en conjunto son relativamente pocas las personas que han leído siquiera lo más importante de esas obras en contexto, son capaces de distinguir las diversas corrientes de la teología de la liberación, conocen en detalle sus tesis y saben determinar con exactitud el punto de controversia entre la teología de la liberación y Roma. A pesar de ello, la teología de la liberación mueve los espíritus y también es causa de división de opiniones entre aquellos que solamente la conocen de segunda o tercera mano.

Todo esto muestra que la teología de la liberación, tal como aquí en Europa Occidental suele llegar sobre todo a las personas jóvenes y ser recibida por ellas, no es una teología especializada, sino una idea, una intuición, más aún, una visión. También se podría decir: una perspectiva y una esperanza. En los textos de Medellín y Puebla y en los escritos de los teólogos de la liberación sopla un aire fresco; contienen de algún modo música. En ellos encontramos un lenguaje que no solo llega a la mente, sino al corazón, un lenguaje profético. Los teólogos de la liberación abordan los problemas no desde la distancia, sino desde el compromiso. Anuncian una visión, algo que muchos echan amargamente en falta en la Iglesia en nuestro país y que, no obstante, buscan con expectación.

Esta visión que muchos, en especial personas jóvenes, tienen de la teología de la liberación puede glosarse, por ejemplo, como sigue: la teología de la liberación no es, en su origen, una teología escrita. No se trata de una teología concebida en el escritorio, enseñada en lecciones académicas y preguntada en exámenes. La teología de la liberación quiere poner públicamente sobre la mesa el grito de millones y millones de personas pobres, llamar por su nombre a –y denunciar en público– la explotación y opresión que padecen. Quiere alzar proféticamente la voz contra la injusticia que clama al cielo, contra la tortura y contra el asesinato. De ahí que todas las objeciones que se aducen contra esta teología se antojen abstractas y académicas; y eso, cuando no se exponen a la objeción de que solo sirven como excusa para el mantenimiento del *statu quo* de las estructuras injustas. Por último, la teología de la liberación parece ser inmune a todas las objeciones, sobre todo porque tiene una visión que convence y mueve: la visión de una comunidad y un orden humanos y fraternales de personas y pueblos.

Los latinoamericanos partidarios de la teología de la liberación denominan con frecuencia «socialismo» a esta visión de libertad y justicia. A nosotros eso nos suena equívoco. No obstante, los latinoamericanos, cuando emplean este término, no piensan en uno de los sistemas socialistas existentes, y mucho menos en el llamado socialismo realmente existente. Para ellos, «socialismo» es más una visión, una intuición, que un programa político concreto. Sin embargo, más importante que la visión social es para ellos la visión de una Iglesia renovada desde el espíritu de las bienaventuranzas del Evangelio, una Iglesia que, liberada ella misma de estructuras anquilosadas, trabaja liberadoramente al servicio de los seres humanos, en especial de los pobres; una Iglesia

no solo para el pueblo, sino una Iglesia del pueblo; una Iglesia en la que especialmente los pobres no solo son objeto de instrucción y asistencia caritativa, sino que se convierten en sujetos y pueden aportar y desarrollar toda su creatividad.

Así, muchos, no solo jóvenes, ven en la teología latinoamericana de la liberación una voz que les gustaría seguir. Ven en ella el despertar de una Iglesia renovada, en la que esperan. Muchos ven en la teología latinoamericana un fenómeno análogo a los movimientos de pobreza de la temprana y alta Edad Media. En este resurgir evangélico al principio estaba mezclado lo cristiano y lo no cristiano, lo eclesial y lo no eclesial, hasta que Francisco y Domingo separaron el grano de la paja e integraron lo válido en la Iglesia como legado permanente. ¡Cómo no juzgar con benevolencia semejante visión franciscana de una Iglesia pobre para los pobres!

Tales visiones son realidades aunque solo coincidan en parte o apenas coincidan con lo que comúnmente se designa como realidad. No son solo los jóvenes quienes necesitan visiones semejantes. De ahí que haya que proceder muy cautamente con la crítica si no se quiere frustrar esperanzas o incluso volverlas contra uno, con mayor cautela, en cualquier caso, que la que en los últimos meses han mostrado las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, tales esperanzas únicamente son auténticas cuando también devienen adultas, es decir, cuando superan la confrontación con la realidad y se abren a argumentos. En cambio, cuando se convierten en eslóganes, no solo son superficiales, sino, lo que es aún peor, seductoras y peligrosas. Por eso, la visión debe traducirse en una concepción reflexionada. A esta concepción de la teología de la liberación debemos dirigir ahora nuestra atención.

2. La teología de la liberación como concepción

Podemos tratar la concepción de la teología de la liberación desde tres puntos de vista: bajo un aspecto formal-metodológico; bajo un aspecto material, relativo al contenido; y bajo un aspecto institucional-eclesial.

2.1. La dimensión formal-metodológica

Comenzamos por la dimensión formal-metodológica de la teología de la liberación. En su obra *Teología de la liberación*[1298], fundacional para todo este movimiento, Gustavo Gutiérrez –al que no sin motivo se califica de padre de esta teología– no deja desde el

principio lugar a duda sobre el hecho de que la teología de la liberación no se limita a plantear a la teología un tema nuevo, a saber, el tema de la liberación. Representa más bien un modo nuevo de hacer teología. A su parecer, se trata de una concepción completamente nueva de teología, de una orientación radicalmente nueva de la teología, que, como Joseph Ratzinger afirma con razón, lleva a una nueva intelección no solo de algunos dogmas concretos, sino del cristianismo en su conjunto[1299]. La teología clásica, tal como la describe Gutiérrez, es sabiduría (*sapientia*) o ciencia (*scientia*). La teología de la liberación, en cambio, no se limita a sondear intelectualmente el mundo, a investigarlo, a entenderlo. Lo que a ella le interesa es la reflexión crítica sobre la praxis histórica[1300]: tal es la común autodefinición de la teología de la liberación. Esta reflexión crítica acontece a la luz de la palabra de Dios, a la que hay que escuchar. En este sentido, la teología de la liberación no es solo teología activa, sino también teología contemplativa. No quiere ni puede reemplazar las funciones clásicas de la teología, la escucha de la palabra de Dios; antes bien, las presupone. Pero no persigue conocer la verdad existente en sí. Quiere conocer la verdad desde la praxis y en la praxis, para luego volver a traducir la verdad a la praxis. Quiere acreditar la verdad en la praxis, verificarla, es decir, *verum facere*, hacerla verdadera.

Un elemento decisivo para la evaluación de esta concepción metodológica de la teología es el significado de «praxis». Pues este concepto es sumamente complejo y ambiguo y tiene una larga historia conceptual, desde Aristóteles hasta Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel y, sobre todo, Karl Marx, pasando por la patrística y la escolástica, en especial Duns Escoto. Por desgracia, la mayoría de los teólogos de la liberación apenas clarifican este concepto de praxis, fundamental para ellos, pero en extremo ambiguo. Esta es una notable carencia y ha propiciado algunos malentendidos. En el sentido habitual y corriente, «praxis» designa la vida vivida del ser humano, la sociedad y la Iglesia, la vida que incluye un conocimiento práctico aún no reflexionado. En esta comprensión todavía general, «teoría» designa, por el contrario, la reflexión explícita sobre la vida que se aparta de esta y hace abstracción de ella. Si se presupone esta comprensión general de teoría y praxis, la teología es la reflexión sobre la fe vivida en la Iglesia y atestiguada en palabras y hechos. Semejante concepción no solo es legítima, sino que también está enraizada en la tradición y representa un saludable correctivo a un tipo de teología que se ha distanciado de su *Sitz im Leben* [lugar vital] y

rodea los misterios salvíficos con una alambrada de conceptos abstractos, teorías privadas e hipótesis problemáticas. Una teología de la praxis que saque a la teología de su torre de marfil académica nos resulta sumamente saludable a los europeos.

No obstante, «praxis» tiene además un sentido específicamente filosófico o ideológico. Siguiendo a la filosofía moderna y radicalizándola, Karl Marx parte de que el hombre o la sociedad humana se producen a sí mismos y producen la realidad a través de la praxis. Así entendidas las cosas, no hay ninguna realidad existente de por sí, que pueda ser contemplada de modo meramente teórico. Todo está entonces condicionado por la praxis y guiado por los correspondientes intereses. En tal caso según un famoso dicho de Karl Marx, no se trata de interpretar el mundo, sino de cambiarlo[1301]. En este contexto hay que entender la afirmación de los teólogos de la liberación de que la sociedad, la dimensión política es el horizonte que todo lo abarca y engloba. La teología debería reflexionar sobre la concreta realidad histórico-social a la luz de la palabra de Dios.

Con esta tesis se ha tomado ya una decisión de largo alcance: una decisión en contra de la metafísica, que se ocupa de la esencia en sí existente del hombre y el mundo, y a favor de las ciencias sociales, que se interesan por la realidad configurada por los seres humanos. Pues para poder llevar a cabo la reflexión sobre la concreta realidad histórica y social de un modo responsable y científico, la teología precisa del instrumentario de las modernas ciencias sociales. Estas ocupan, pues, el lugar que en la teología correspondía hasta ahora a la filosofía.

En este contexto fue decisivo para la teología de la liberación que, a partir de mediados de la década de 1960, las ciencias sociales latinoamericanas llegaran cada vez más a la convicción de que la situación de pobreza en Latinoamérica no era expresión del subdesarrollo, susceptible de ser subsanado progresivamente a través del desarrollo industrial hasta alcanzar el nivel de los países industrializados. En lugar de ello, consideraron que la pobreza en el Tercer Mundo estaba causada por la dependencia respecto del Primer Mundo. La pobreza en el Tercer Mundo es la otra cara de la riqueza del Primer Mundo, o más precisamente: de la explotación y la opresión por el Primer Mundo. De este modo, el concepto de «dependencia» se convirtió en la clave para interpretar la situación latinoamericana[1302]. El concepto de «liberación», central para la teología de la liberación, debe entenderse, pues, en correlación con el concepto de

«dependencia» en el sentido que acabamos de indicar. Eso significa que el mensaje bíblico de la liberación es referido, a modo de respuesta, a la situación de dependencia así definida. O formulado de otro modo: la situación de dependencia es objeto de reflexión crítica a la luz del mensaje de la liberación.

Desde un punto de vista formal, los fundamentos de este método teológico están ya en la constitución pastoral del concilio Vaticano II, la *Gaudium et spes*. En ella, el concilio parte de lo que llama los «signos de los tiempos». A continuación intenta ofrecer desde la doctrina de fe de la Iglesia una respuesta a cada uno de los signos analizados, extrayendo de ahí consecuencias tanto éticas como pastorales. Sin embargo, la interpretación conciliar de los «signos de los tiempos» a mediados de la década de 1960 se encontraba todavía, en conjunto, bajo el hechizo de un pensamiento evolutivo de índole optimista, marcado, entre otros, por Pierre Teilhard de Chardin. Entretanto, este optimismo evolutivo se ha desvanecido en gran medida, no solo en la teología de la liberación. Ahora, el lugar de la evolución lo ocupa la revolución o la liberación como transformación radical de las relaciones de dependencia existentes.

2.2. La dimensión material

Antes de entrar en la problemática objetiva de este método, debemos familiarizarnos con la nueva concepción material que se deriva lógicamente de este método. Esta concepción material, relativa al contenido, se podría caracterizar como cristianismo sin dualismo o también como ser cristiano integral. Ya la incorporación de las ciencias sociales profanas a la teología cristiana apunta a este rasgo. De ahí derivan importantes consecuencias en lo que atañe al contenido.

La teología tradicional estaba impregnada por la distinción entre naturaleza y gracia (o sobrenaturaleza), la distinción entre Iglesia y mundo, entre lo sagrado y lo profano, entre el ámbito de lo temporal y el de lo espiritual, entre historia profana e historia sagrada, entre futuro histórico y futuro escatológico. Todos estos dualismos deben ser superados ahora. La teología de la liberación los ve como distanciamiento entre la condición humana y la condición cristiana, entre el servicio a la salvación y el servicio al mundo. Por eso persigue la unidad de historia profana e historia salvífica, de redención y liberación, de salvación eterna y bien temporal del ser humano. Con este propósito puede recurrir al debate abierto ya durante el concilio por Henri de Lubac, Karl Rahner y otros

sobre la nueva determinación de la relación entre naturaleza y gracia. El concilio acentuó asimismo la unidad de la vocación humana. La constitución pastoral considera la escisión entre fe y vida diaria uno de los errores más graves de nuestra época. Por eso, la voz «integral» es incluso uno de los términos clave del concilio, sobre todo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. De ahí que el papa Pablo VI utilice expresamente el sintagma «liberación integral» en la *Evangelii nuntiandi*.

Esta visión unitaria no significa que la teología de la liberación prescinda de toda distinción. Antes bien, Gustavo Gutiérrez ha destacado una triple acepción del término «liberación», que se ha impuesto en la teología de la liberación de manera bastante generalizada: 1) La liberación como el conflictivo proceso económico, social y político, en el que, sometidas a presión, las clases y los pueblos se enfrentan a sus dominadores y se liberan de esa dominación. 2) La liberación como proceso cultural en el que las personas, tomando las riendas de su propio destino, llegan a una unidad real creadora y a la creación de un hombre nuevo en una sociedad cualitativamente distinta. 3) La liberación en el lenguaje de la Biblia, la liberación que nos ha traído Jesucristo como liberación del pecado, que es la causa última de toda ruptura de la amistad, de toda injusticia de la opresión. Cristo nos hace libres de verdad, es decir, nos posibilita una vida en comunión con él, que es el fundamento de toda fraternidad[1303]. Así pues, a los teólogos de la liberación no se les puede reprochar una identificación sin reservas entre redención y liberación (tanto social como política). En ellos, el énfasis recae ciertamente en la unidad de la realidad, mientras que las distinciones son vistas, en comparación con la realidad concreta, más bien como abstracciones, por lo que permanecen inanes y en gran medida sin consecuencias en el terreno de lo concreto.

Semejante visión unitaria irradia sin duda fascinación. Es, como si dijéramos, la plasmación de la visión descrita anteriormente en una concepción. Posibilita un ser cristiano no distanciado del mundo ni de las tareas seculares del cristiano. De ella se sigue una Iglesia en el mundo y para el mundo, una Iglesia comprometida de forma concreta en la historia a favor de los derechos del ser humano que existe históricamente de modo concreto, una teología concretamente orientada a la historia, un cristianismo encarnado en el mundo. Una vez más, posponemos las preguntas que plantea esta visión unitaria. Queremos entender y aprender antes de evaluar y juzgar.

2.3. La pregunta por la Iglesia

La visión integral del cristianismo suscita la pregunta por el sujeto concreto del cristianismo en la historia, la pregunta por la Iglesia. Justo porque se trata de un cristianismo histórica y socialmente comprometido, más aún, encarnado, no se puede considerar al cristianismo mera idea o pura interioridad. Entonces no se debe tener miedo al contacto con la concreta constitución social del cristianismo en la Iglesia. En su análisis de la situación eclesial, la teología de la liberación parte de la historia concreta de la Iglesia en Latinoamérica. Esta se halla íntimamente vinculada a la historia de la colonización y durante siglos estuvo marcada por el pacto con los poderosos y ricos. Pero esto no es más que una de las caras de la experiencia eclesial de la que parte la teología de la liberación. La otra experiencia consiste en que la Iglesia no es necesariamente conservadora o reaccionaria; antes bien, posee asimismo una posibilidad revolucionaria. Después del concilio, la Iglesia de Latinoamérica ha experimentado –en su entretanto abrumadora mayoría– una transformación y hecho una opción preferencial por los pobres. Junto a los pobres y entre los pobres ha tenido lugar, según Leonardo Boff, una auténtica eclesiogénesis, una renovación de la Iglesia[1304]. En las comunidades de base que ahora están surgiendo acontece, a juicio de Boff, el devenir sujeto de la Iglesia y en la Iglesia. Pues estas comunidades de base no se entienden a sí mismas como Iglesia para el pueblo, sino como Iglesia del pueblo. En ellas se establece, por eso, una novedosa y vivida relación entre sacerdotes y laicos o entre obispo, sacerdotes y laicos. En estas comunidades de base, la Iglesia vuelve a ser experimentable como comunidad; en ellas ha redescubierto su fuerza dinámica y su misión profética.

El movimiento de comunidades de base se ha revelado entretanto en todo el mundo como sumamente fructífero. De ahí que el papa Pablo VI, en su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, afirme que las comunidades de base que realmente son comunidades de base eclesiales constituyen una gran esperanza para la Iglesia universal[1305].

Esto vale asimismo para nuestra situación en Europa, tan diferente. Es cierto que el modelo latinoamericano no puede aplicarse directamente a nuestras circunstancias, por entero distintas. Pero nuestras grandes parroquias o agrupaciones de parroquias, que han devenido aún mayores a consecuencia de la escasez de sacerdotes, solo podrán ser y permanecer vivas a la larga si en ellas existen subestructuras de pequeños grupos y

círculos de cristianos comprometidos que se reúnan para leer el Evangelio, referirlo a su propia situación y vivir de él en la práctica.

A modo de síntesis cabe decir que no solo la visión, sino también la concepción de la teología de la liberación encierra, tanto en lo relativo a métodos y contenidos como en el terreno institucional, abundancia de impulsos con los que merece la pena confrontarse constructivamente. Sin embargo, la teología de la liberación ha devenido motivo para la polémica y las controversias. A continuación nos ocuparemos de estas preguntas críticas que se le dirigen a la teología de la liberación. Con ello no pretendemos retractarnos de lo positivo que se acaba de decir; nuestro propósito es clarificarlo y purificarlo aún más, a fin de que pueda desplegar toda su fecundidad. El objetivo es llevar a cabo el discernimiento de espíritus al que nos hemos referido al comienzo.

III. Una perspectiva europea

Si en lo que sigue planteamos a la teología latinoamericana de la liberación preguntas desde la perspectiva europea, no lo hacemos, desde luego, desde la actitud de un censor con aires de superioridad, no pertinente para un teólogo europeo. Lo hacemos desde el espíritu que hemos descrito al principio y desde la realidad de la *communio* de la Iglesia y la teología, o sea, desde una posición situada más allá de la contemporización torpe y de la crítica necia y arrogante. Intento adoptar una posición de benevolente apertura, que lejos de excluir, incluye la interrogación crítica. En conjunto hago mío el posicionamiento de la Comisión Teológica Internacional de 1976. La instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1984 habría ganado sin duda en matices y fuerza de convicción si no hubiera obviado por entero con su silencio este documento.

No obstante, solo es posible aportar a la *communio* y *communicatio* de la Iglesia las experiencias e ideas de las Iglesias europeas y de su teología si no se considera la historia europea del cristianismo en el espejo deformante de una hipercrítica de impronta ideológica. Es cierto que, a la vista tanto de la historia de la colonización como de un capitalismo despiadado, Europa tiene motivos más que suficientes para la autocrítica. Pero Europa también es depositaria de un rico legado que administrar y transmitir. Recordemos mediante palabras clave algunos aspectos de ese legado.

Por un lado, la dignidad del ser humano fue descubierta en la antigua Europa y desarrollada en el humanismo antiguo, cristiano y moderno. La defensa de los derechos humanos forma parte de la mejor tradición europea. Por otro lado, Europa es el continente en el que primero se consolidó el cristianismo, en el que este encontró su plasmación histórica y desde el que fue transmitido a otros continentes y culturas al precio de numerosas víctimas y con un compromiso máximo. Es innegable que los misioneros europeos eran asimismo hijos de su época y de sus limitadas perspectivas. Sin embargo, un nombre como el de Bartolomé de las Casas, por citar uno entre muchos, atestigua también que identificar misión y colonización no se ajusta a los hechos históricos. En tercer lugar, el cristianismo europeo ha tenido que aprender a través de penosas y dolorosas experiencias que es saludable no separar, pero sí diferenciar cuidadosamente lo espiritual y lo secular, la salvación eterna y el bien temporal. La mezcla y confusión de ambos ámbitos que existió en la historia europea se tuvo –y todavía hoy se tiene– que pagar caro. Y, por último, Europa es mayor que Europa Occidental; de Europa forman parte también Centroeuropa y la Europa del Este. Por eso, la perspectiva europea no es solo la perspectiva del llamado Primer Mundo y de las naciones ricas del Norte. En la perspectiva europea deben cobrar expresión también las experiencias humanas y cristianas del Segundo Mundo. De otro modo, el diálogo entre el Primer y el Tercer Mundo sobre las relaciones de poder y sobre los peligros de la libertad en el mundo permanece alejado de la realidad. De otro modo, sobre todo el diálogo sobre marxismo y socialismo deviene abstracto y utópico.

La perspectiva europea es, por tanto, todo lo contrario de una doctrina ortodoxa ajena a la vida, todo lo contrario de un sistema abstracto. También la perspectiva europea está sostenida, para lo bueno y para lo malo, por una larga historia y una praxis viva. De esta perspectiva histórica resultan en concreto sobre todo tres conjuntos de interrogantes, que se refieren a los tres puntos de la concepción de la teología de la liberación presentada en la sección anterior.

1. El lugar de las ciencias sociales

La primera pregunta concierne a la concepción metodológica de la teología de la liberación y al lugar que en ella corresponde a las ciencias sociales. Es indiscutible que la teología, si quiere o debe posicionarse sobre cuestiones sociales, depende de análisis

realizados por las ciencias sociales, las ciencias económicas y otras ciencias. La única cuestión controvertida es qué estatus y obligatoriedad han de atribuirse a tales análisis profanos en el ámbito de la ciencia de la fe. Lo que se debate es sobre todo si pueden convertirse en premisas de la teología misma. Esta pregunta se torna aún más acuciante cuando un análisis muy determinado es elevado a fundamento casi exclusivo de la teología, como en gran medida ocurre con la teoría de la dependencia. Esta no está en modo alguno libre de controversia, y el hecho de que sea asumida por teólogos no le otorga un grado mayor de certeza. La pregunta se agudiza respecto al análisis marxista de la sociedad. Junto con Pablo VI en la *Octogesima adveniens* (1971), y también con el sínodo de las diócesis alemanas (sínodo de Wurzburgo), cabe admitir ciertamente que la distinción entre análisis marxista e ideología marxista es legítima[1306]. Además, se puede reconocer sin problema, junto con Oswald von Nell-Breuning, que el análisis marxista ha ayudado a cobrar conciencia de algunas relaciones sociales y económicas[1307]. Sin embargo, allí donde es presentado como la única visión posible, allí el análisis marxista deviene ideológico o, más exactamente, allí sus presupuestos ideológicos se hacen valer «sin freno». Pues sería ingenuo no querer ver también, como advierte la *Octogesima adveniens*, el vínculo intrínseco entre análisis marxista e ideología marxista. Al menos no se debería hablar del carácter científico de este análisis con la naturalidad, más aún, la ingenuidad con que a menudo se hace. El análisis marxista ha errado por completo en puntos esenciales. Cuando se presupone acríticamente este análisis, no solo se procede de manera no científica, sino que, siendo consecuentes, ya no es posible considerar a la religión en su autonomía. La religión no puede ser vista sino como mera supraestructura de las relaciones socioeconómicas. Se llega entonces por fuerza a una visión unitaria monista y materialista de la realidad, en la que la historia universal es, en cuanto tal, historia de la salvación y lleva con necesidad intrínseca al reino de la libertad en la sociedad sin clases.

Ninguna persona razonable querrá negar que la confrontación con el marxismo constituye una importante tarea de la teología contemporánea. De ahí que la interpelación crítica a la teología de la liberación no sea tanto si no se ocupa en exceso del marxismo cuanto si no lo hace en insuficiente medida y de modo insuficientemente crítico, si a veces no asume acríticamente y a ciegas algunos postulados del marxismo, lo que, por desgracia, también es cierto de determinados pasajes del libro de Leonardo Boff

Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante[1308], en especial de la concepción de los dogmas, los sacramentos y los ministerios eclesiales que en él se sostiene.

Estas cuestiones se han sometido entretanto a un proceso de clarificación incluso dentro de la propia teología de la liberación. Sobre todo Clodovis Boff, el hermano de Leonardo, ha tratado de clarificar los fundamentos gnoseológicos de la teología de la liberación en su libro *Teología de lo político*[1309], en el que hace una contribución esencial a la distinción de los diferentes niveles de discurso teológico. En esta dirección se puede y se debe seguir pensando.

Tampoco en la teología europea actual están suficientemente clarificadas, ni mucho menos, las preguntas que todo esto comporta. Tanto en la teología europea como en la teología latinoamericana se trata del carácter teológico de la teología, que, antes de hablar de lo que podemos y debemos hacer, debe atestiguar lo que Dios previamente es y ha hecho por nosotros. La primera fuente de la teología no es, por eso, un análisis sociológico, del tipo que sea, sino la palabra de Dios en la Escritura y la tradición, cuya exégesis no debe preocuparse primordialmente de nuestra praxis, sino antes de nada de lo que Dios es y hace. O sea, de enunciados sobre el ser, de enunciados metafísicos, de los que luego se derivan enunciados sobre el actuar cristiano. Si no se hace patente este fundamento de nuestra praxis en el ser que Dios nos regala con anterioridad a cualquier praxis, el resultado es todo lo contrario de una liberación cristianamente entendida. En tal caso acabaríamos más bien en un nuevo legalismo, del que el evangelio de la gracia pretende justamente liberarnos. La elaboración de una metafísica, saber del que la teología no puede prescindir, en confrontación con las legítimas aspiraciones de la filosofía moderna, incluida la ideología marxista, es, sin embargo, una tarea que en gran medida aún tienen pendiente tanto los teólogos latinoamericanos como los europeos.

2. *¿Cristianismo sin dualismo?*

Los interrogantes metodológicos nos han llevado por sí solos al conjunto de preguntas relativas al contenido, al cristianismo sin dualismo. A buen seguro se afirmará una visión integral, es decir, holística de la realidad. No obstante, por mucho que haya que rechazar de plano toda separación dualista de ámbitos, las distinciones fundamentales son absolutamente constitutivas para la fe cristiana. La más fundamental es la distinción

entre Dios y el mundo. Según Martín Lutero, es la que caracteriza al verdadero teólogo. Bajo ningún concepto se trata solo de un asunto teórico. Tiene carácter liberador por excelencia. Pues nos libera de la idolatría, o sea, de la absolutización de cualquier realidad intramundana, incluidas las dimensiones sociales. Es justo la distinción entre Dios y el mundo la que nos permite no estar atados de manera incondicional y definitiva a nada mundano. Precisamente en virtud de esta distinción somos libres en el mundo. Y algo análogo puede afirmarse de la distinción entre la historia profana y la historia de la salvación, entre la Iglesia y el mundo.

Estas distinciones no son mera teoría. Son fundamentales para el testimonio de la Sagrada Escritura y, al mismo tiempo, resultado de un doloroso proceso de la historia de la Iglesia occidental. Este proceso comienza con los mártires protocristianos, quienes se opusieron a la pretensión de absolutez de lo político y fueron condenados por ello a muerte. Tal proceso continúa en la polémica de las investiduras de la temprana Edad Media, en la que la Iglesia tuvo que defender su libertad frente a un Estado sacralizado. Y luego a comienzos de la Modernidad, en la confrontación con los estados absolutistas, una confrontación en la que la Iglesia se entendió plenamente a sí misma como una realidad autónoma respecto del Estado. En la actualidad, la lucha por esta distinción prosigue en los estados totalitarios del Segundo Mundo con un alto coste en víctimas. Solo en y a través de esta distinción, dolorosamente padecida y conquistada, la Iglesia y el mundo se encuentran a sí mismos y se posibilita una Iglesia libre en una sociedad libre.

La teología de la liberación conoce, ciertamente, estas distinciones, pero en ella a menudo carecen de fuerza y coherencia, de suerte que existe el peligro de un nuevo integrismo. Este integrismo puede consistir en que el mundo sea absorbido por la Iglesia y deje de ser considerado en su legítima autonomía. Pero también puede consistir en que la Iglesia sea absorbida por el mundo, de modo que quede incapacitada para desarrollar su autónomo ministerio salvífico. Por consiguiente, el hecho de que la teología de la liberación, en todas estas cuestiones, tienda más bien a identificaciones puede llevar a peligrosos reduccionismos, que no benefician a la libertad del ser humano ni a la de la Iglesia.

3. La eclesiología de la teología de la liberación

Llegamos así, por último, casi por inercia, a los interrogantes concernientes a la eclesiología de la teología de la liberación. En ello no tenemos que retractarnos de lo positivo que ya se ha dicho. Es del todo innegable que la vida eclesial no se agota en la ortodoxia inane. Una ortodoxia que no se convirtiera en una ortopraxis dejaría también de ser ortodoxia. Por consiguiente, hay que guardarse de falsas disyuntivas. Servicio a Dios y servicio a los seres humanos, predicación y liturgia, por un lado, y compromiso por la justicia y los derechos humanos, por otro, no son opuestos, sino que más bien forman una unidad. Allí donde están en juego los derechos humanos, el compromiso por la justicia y la libertad, allí no es posible para el cristiano individual ni para la Iglesia neutralidad alguna.

Sin embargo, la justicia, en el fondo, no es partidista. Da a cada cual lo suyo y se orienta con ello al *bonum commune* de todas las personas. En la lucha por la justicia hay conflictos, incluso conflictos de clase; eso se reconoce en la doctrina social de la Iglesia desde la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI (1931)[1310]. La diferencia entre la visión cristiana y la visión marxista radica, con todo, en que tal lucha de clases, fácticamente necesaria, no debe ser cristianamente ideologizada. Desde el punto de vista cristiano, el auténtico motor de la historia no es la lucha, sino la reconciliación. Por eso, la meta no es la aniquilación del otro, sino la reconciliación con él. Con ello, la opción cristiana es fundamentalmente una opción por la no violencia. Solo esta puede apelar al ejemplo de Jesús. La violencia, en cambio, no puede ser sino la *ultima ratio*, algo que hoy afirman también la mayoría de los teólogos de la liberación. Así, tampoco la opción por los pobres debe entenderse en el sentido de una opción por una Iglesia de clase. De ahí que el documento de Puebla hable conscientemente de una opción preferencial por los pobres[1311]. El documento no entiende tal opción como exclusiva, sino como inclusiva. Donde no ocurre así, esta opción entra en insoslayable conflicto con la universalidad del mandamiento cristiano del amor y con la misión universal de la Iglesia. Pero justo esto forma parte de la ortopraxis cristiana.

La ortopraxis cristiana se caracteriza sobre todo por el hecho de que apunta a la persona concreta, a la conversión personal, a la transformación del corazón y de la vida. Con esta tesis, el cristianismo defiende la dignidad de la persona humana. El cambio de las estructuras puede ser una condición previa para la conversión personal, como también puede y –en la medida de lo posible– debe ser una consecuencia de esta. Sin

embargo, no es el centro. ¿O acaso los cristianos de la Iglesia perseguida y silenciada en el Segundo Mundo no son verdaderos cristianos porque en un futuro inmediato no podrán llevar a cabo reformas estructurales?

De esta primacía de la conversión personal resulta un último punto de vista. Con razón advierte Juan Carlos Scannone frente a una idealización romántica del pueblo. Por supuesto, nadie desdeñará la sabiduría popular y la fe del pueblo. Pero el pueblo de los pobres no es automáticamente el pueblo de Dios. También entre los pobres se dan alienación y pecado. También el pueblo necesita conversión. Así, el pueblo no puede ser sin más una instancia última[1312].

Con ello llegamos a la conclusión. Hemos partido de la gran intuición liberadora que está tras la teología de la liberación. Hemos visto que la realización de la concepción y el programa de la teología de la liberación puede aportar a la Iglesia estímulos considerables y que aquí en Europa haríamos bien en aprender de ello. Pero también ha quedado patente que en la teología de la liberación hay todavía algunos puntos insuficientemente clarificados, algunos aspectos que precisan del análisis y el discernimiento críticos. Podría ser tarea de la teología europea ayudar a que este vigoroso enfoque nuevo alcance plena madurez. Esto no lo hacemos como maestros condescendientes. Verdaderamente no tenemos razón alguna para ello. Hacemos esto en virtud de experiencias buenas, pero también dolorosas, a lo largo de nuestra propia historia. Lo que nos une es la fe común en la única Iglesia católica y la responsabilidad común, que de ahí deriva, de trabajar por una nueva «civilización del amor» (Pablo VI).

Los caminos para realizar esta opción pueden ser diferentes. Si la teología de la liberación fuera la única posibilidad, no tardaría en dejar de ser una posibilidad. De ahí que, para que se convierta definitivamente en una posibilidad dentro de la *communio* de la Iglesia y su teología, deba purificarse de elementos ideológicos. Entonces podrá y deberá ayudarnos a nosotros, a los teólogos europeos, a lograr una comprensión más católica y una praxis más auténtica de nuestra fe. Solo en común podemos los teólogos latinoamericanos y los teólogos europeos estar a la altura de nuestra responsabilidad por el Evangelio y su mensaje de libertad, justicia y reconciliación. No los unos sin los otros ni, menos aún, los unos contra los otros, sino solo desde la responsabilidad común, que, dado el caso, deberá ser asumida también de manera crítica, podemos acercar mediante

signos a su realización la visión del Evangelio –que ha devenido realidad ya en Jesucristo– y ser así signo para el mundo.

37.
Recensión de
Tu nombre es como el sabor de la vida.
El relato de la infancia de Jesús
según el Evangelio de Lucas:
una interpretación psicoanalítica,
de Eugen Drewermann

La obra que recensionamos se entiende a sí misma como una introducción psicológica al relato de la Navidad, el texto más conocido y a un tiempo más controvertido de la Biblia, que al lector moderno, aun cuando le conmueva en el plano de los sentimientos, se le antoja extraño y contradictorio[1313]. A juzgar por su presentación y por el mensaje publicitario, el libro está pensado como un extraordinario regalo de Navidad. Sin embargo, en una lectura más detenida uno se da cuenta enseguida de que contiene *in nuce* la concepción global de su autor. En este sentido va a ser comentado también en lo que sigue.

Los numerosos y a menudo muy extensos escritos de Eugen Drewermann gozan entretanto de una amplia difusión. Responden evidentemente a una extendida necesidad, que ni la exégesis desmitologizadora ni una dogmática intelectualizada son capaces de satisfacer. A ambas les reprocha Drewermann alejar a las personas de los textos bíblicos antes que facilitarles el acceso a estos. Él desea superar tal alienación de pensamiento y sentimiento, de la conciencia y el inconsciente, tal escisión interior entre experiencia y doctrina, entre visión y abstracción[1314]. Quiere ayudar a las personas que anímicamente se congelan, a quienes han nacido a la soledad y la necesidad[1315]. Quiere ayudarlas a encontrar equilibrio y armonía[1316], a llegar a una unificación interior[1317], a subsumir las contradicciones de la vida en una unidad superior[1318].

Esta es una aspiración con la que no se puede sino estar de acuerdo. La Iglesia y la teología han sufrido de hecho, como Drewermann afirma en otro lugar, una pérdida de

competencia y autoridad espiritual, porque no llegan ya al mundo de los sentimientos y han olvidado el lenguaje de las imágenes y los símbolos. Está fuera de duda que Drewermann ofrece ayuda para la vida a un buen número de personas que se interrogan y buscan.

A despecho de esta aspiración positiva, en el fondo apologética, las tesis de Drewermann son cada vez más controvertidas. En especial los exégetas, atacados con dureza, se pronuncian de manera crecientemente crítica. Los teólogos dogmáticos, en cambio, se han contenido hasta ahora. Ni siquiera la ponencia que Drewermann expuso en el congreso de profesores de dogmática celebrado en Lucerna, «Observaciones sobre la doctrina de la Trinidad desde la historia de las religiones y la psicología profunda»[1319], consiguió espolearlos[1320]. Como muy tarde desde el libro que reseñamos no es posible ya tan distinguida contención.

Con todo, sería nefasto que la polémica se centrara en la cuestión del nacimiento virginal de Jesús, para lo cual la obra que aquí nos ocupa[1321] y otros textos de Drewermann ofrecen a buen seguro motivos más que suficientes. También otros muchos enunciados dogmáticos resultan afectados, desde la Trinidad[1322], el pecado original[1323] y el juicio final personal[1324] hasta los sacramentos[1325]. Pero se trata sobre todo de la cristología y de la comprensión de la revelación en general. Ese es el punto por el que queremos empezar.

Drewermann considera que la respuesta a nuestra alienada situación radica en el retorno al legado de los mitos, en especial al legado de Egipto. Quiere interpretar los relatos bíblicos, en este caso el relato lucano de la infancia de Jesús, sobre el trasfondo de la tradición mítica de las naciones[1326]. Sin embargo, su objetivo no es poner de manifiesto dependencias desde el punto de vista de la historia de la literatura y la cultura[1327]. Siguiendo a Carl Gustav Jung, la mitología es para él psicología proyectada[1328]. El cristianismo ha hecho que suene de nuevo esta música de las esferas y del alma[1329], la ha despertado[1330]. Así, Drewermann quiere explicar las imágenes míticas con ayuda de la psicología profunda[1331]. A través de ello se hace patente que los relatos bíblicos no hablan de una historia hace ya mucho tiempo olvidada, sino de nuestra propia existencia[1332]. Pero así se evidencia también que no se trata de una historia exterior[1333], sino de símbolos[1334], no de hechos, sino del significado de los hechos. «Para las personas que buscan y esperan [representa] una realidad en sí,

incomparablemente más verdadera que el mundo de la realidad exterior»[1335], una realidad que solo es expresable en imágenes[1336] y que la razón no puede sino destruir. En este contexto, Drewermann habla también de una visión sacramental del mundo[1337].

En la medida en que se sirve de estos arquetipos inherentes al alma en virtud de la creación, la Biblia se revela como religión universal, tan antigua como la creación[1338]. Para ello invoca Drewermann no solo a los deístas[1339], por ejemplo, a Matthew Tindal y su *Christianity as Old as the Creation* [1730, El cristianismo, tan antiguo como la creación], sino también –como muestra la cita de Agustín antepuesta al libro– a los padres de la Iglesia. Para Drewermann, ni siquiera la teología de la filiación divina ha sido desarrollada originariamente por el cristianismo. Este es más bien, en cierto modo, una nueva corporeización de estas antiquísimas ideas[1340].

La novedad de lo cristiano acontece «en el plano de la interpretación de los símbolos, y aquí el cristianismo contiene de hecho algo decisivamente nuevo, como su revelación supo hacer visible en el contexto del símbolo de la filiación divina»[1341]. ¿En qué consiste esta nueva interpretación? En que supera el sello que la esfinge imprime en el mito egipcio. El contenido de lo que se quiere decir mediante los símbolos ya no se refiere exteriormente a un solo individuo, al rey, sino que deviene realidad universal, de todos. Se reconoce el significado interior del símbolo religioso del Hijo de Dios y el simbolismo principal del antiguo Egipto es «comprendido por completo en su contenido intelectual y elevado en pura interioridad a expresión fundamental de la propia fe»[1342].

Valgan a modo de síntesis las siguientes palabras del autor: «Salta a la vista que con ello no "definimos" la esencia de Jesucristo "objetivamente", de una vez por todas, por así decir, sino que aquí intentamos describir con ayuda de un concepto arquetípico previamente dado un campo de experiencias cuya expresión simbólica se condensa en la idea del nacimiento virginal del Hijo de Dios. Quien dice: "Creo en Jesucristo, hijo unigénito de Dios", confiesa en el fondo que en su vida ha tenido con Cristo todas las experiencias que un egipcio antiguo asociaba con la persona del faraón y expresa al menos la esperanza de que le será concedido a lo largo de su vida vivir las experiencias correspondientes»[1343].

El reto dogmático es claro. Se plantean diversas preguntas. A buen seguro no basta con discutir los difíciles detalles exegéticos del «Evangelio de la infancia» de Lucas. Drewermann no se esfuerza en absoluto por hacer primero comprensible el texto desde sí

mismo. He aquí, por lo que hace a la metodología, una debilidad difícilmente perdonable. Tampoco basta con examinar las comparaciones que traza desde la óptica de la historia de las religiones. A este respecto, el historiador de las religiones tendrá sin duda algunos reparos que plantear. El conocimiento de las fuentes y de la literatura sobre ellas parece abrumador. Sin embargo, en cuanto uno entra aquí o allá en detalles, tropieza con un mal diletantismo. ¿Se pueden comparar sin más en un mismo plano textos tan diferentes entre sí como la mitología egipcia, el Evangelio lucano de la infancia, la sabiduría de Extremo Oriente y la literatura moderna? Este es un punto de vista extremadamente ahistórico. Pero eso no es lo que le importa a Drewermann. Hay que entender y discutir su concepción global.

Nos preguntamos en primer lugar si Drewermann, con su respuesta, logra la meta que él mismo se ha impuesto, a saber, devolver al ser humano su integridad. Esta pregunta debe responderse claramente con un no. Es verdad que Drewermann pone a disposición del sujeto que se interroga y busca una serie de categorías interpretativas, pero se trata de categorías subjetivas (arquetipos). Ciertamente, también a ellas les corresponde objetividad, pero solo tienen realidad en el sujeto y para el sujeto. No dicen nada sobre la realidad extrasubjetiva. Se trata de una realidad onírica. No es, a buen seguro, mera fantasía, sino una realidad que indudablemente posee su propia verdad y necesidad[1344]. Pero si uno se circunscribe a esa realidad, la alienación moderna –que el dogmatismo soluciona mediante un unilateral objetivismo histórico– se resuelve de manera igualmente unilateral por el lado del sujeto. De esta suerte, la alienación no es superada, sino que en realidad se consolida. Con ello, el ser humano queda encerrado definitivamente en su propia prisión. Drewermann dice en una ocasión que su intención es entender el lenguaje simbólico del mito como una ventana al infinito[1345]. Es posible que en su concepción existan tales ventanas. Pero ¿hay en ellas también puertas hacia el exterior? En una palabra: a mi parecer, Drewermann se limita a embellecer y recubrir de oro la prisión en la que nos encontramos; no la abre realmente. No basta con sustituir un objetivismo unilateral por un punto de vista subjetivo, sentimental e igual de unilateral.

Este conjunto de preguntas lleva asociado otro: la concepción de Drewermann suscita la sospecha de que se trata de una ilusión o proyección, sospecha perfectamente conocida por la crítica de la religión. Se plantea la pregunta: ¿es todo el cristianismo un «pueril» sueño dorado? Drewermann se percata del problema, pero hace caso omiso de

él con sorprendente ligereza. Opina que semejante «ilusión sería mil veces mejor que la llamada realidad, pues este sueño es lo único que permite vivir a los hombres y los protege de la desesperanza»[1346]. El escepticismo de Sigmund Freud y su confesión de que no sabe cómo transmitir consuelo me parecen más sinceros en este sentido.

Con ello hemos llegado a las preguntas auténticamente dogmáticas. Por duro que suene, no se puede por menos de calificar la comprensión que Drewermann tiene de la fe cristiana, tal como la presenta en este libro, de docética y gnóstica. Docética, porque todo lo exterior, en especial todo lo biológico, es excluido; y gnóstica, porque la experiencia de Dios es considerada una experiencia del propio yo[1347]. En esta concepción de Drewermann no parece salvaguardarse el bíblico *lógos sárx egéneto* (Jn 1,14), la singularidad de la «en-carn(!)-ación» del Logos eterno. Pero la confesión de fe en la venida de Cristo a la carne es el criterio del verdadero cristianismo (cf. 1 Jn 4,2; 2 Jn 7). Pues ¿no depende todo de que Jesús ha asumido nuestra condición humana, también biológicamente, y ha muerto en la cruz incluso en un sentido biológico? ¿Acaso no debemos ser redimidos asimismo en nuestra existencia biológica, no solo en nuestra existencia psicológica? Un ser cristiano entendido como realidad onírica, ¿no se diluye en una mera realidad aparente (*dokêma*)? ¿Por qué, pues, la frívola polémica contra lo biológico?

Esto nos lleva, para concluir, a la relación entre teología y mitología. La Biblia se sirve en numerosos pasajes de símbolos mitológicos. Se encuadra por completo en la gran corriente de la historia humana de las religiones. En este punto hay que darle la razón a Drewermann, tanto frente a una desmitologización unilateralmente racionalista o existencialista como contra una reducción del mensaje bíblico al supuestamente puro kerigma. Así y todo, Drewermann no se percata en absoluto de que la Biblia asume las imágenes míticas tras haber criticado el mito con toda severidad. La crítica de Drewermann a «la “animosidad contra los mitos” habitual en teología»[1348] también afecta, por eso, a la propia Biblia (cf. 1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14; 2 Pe 1,16). Esta crítica bíblica de los mitos se funda, como muy bien sabe Drewermann, en el asunto mismo del testimonio bíblico y, más concretamente, en el monoteísmo bíblico. Este supera el mito politeísta y, en la medida en que ve todo desde un único principio, fundamenta también la convicción del carácter intrínsecamente racional de la realidad. De ahí que ya los

padres de la Iglesia enlazaran no con la teología mítica, sino con la teología racional de los paganos.

Así, la revelación destroza el mito y, una vez derrocado, lo toma a su servicio, a fin de decir a través de él algo profundamente no mítico. Para la Biblia vale: *Forma mythica antimythica dicuntur*, o sea, «[En ella] se dice de forma mítica lo contrario al mito».

La revelación bíblica se resiste a todas las identificaciones ingenuas tanto con la mitología como con la psicología. Demanda una mediación crítica. Pues la mediación de lo cristiano presupone que se salvaguarde la «diferencia de lo cristiano». Por el contrario, una mediación al precio de la identidad cristiana termina haciéndose superflua ella misma. Justo esto es lo que hay que reprocharle al libro de Drewermann. Por eso, aunque muchas de sus interpelaciones críticas y sus sugerencias me parecen dignas de consideración, su respuesta en conjunto se me antoja de escasa utilidad teológica.

38.
¿Dogmática posmoderna?
En torno a un nuevo debate sobre fundamentos en Estados Unidos

---

I. Análisis de la situación

Mientras que en la teología actual en lengua alemana los debates sobre fundamentos se han tornado poco habituales y, cuando tienen lugar, se convierten en aburridos combates de trincheras en una inmóvil guerra de posiciones entre conservadores y progresistas o en escaramuzas de retaguardia de batallas dirimidas hace ya largo tiempo, la escena teológica en Estados Unidos parece haber entrado en vivaz movimiento. Allí se discuten con mayor despreocupación –y por regla general de forma menos politizada– que entre nosotros las aporías, más aún, las crisis que atraviesa la teología moderna y se buscan salidas que no lleven de regreso de forma restauracionista a una época precrítica, sino que ayuden a avanzar a una fase poscrítica o, si se quiere, posliberal y posmoderna[1349].

La crisis de la exégesis histórica moderna se tematiza en el debate dinamizado enérgicamente por Brevars Childs, Ed Parish Sanders, Jörg Frey y otros[1350]. Un tentativa análoga, sumamente notable, la ha emprendido en el plano de la teología sistemática George Lindbeck, teólogo luterano y comprometido ecumenista de la Universidad de Yale. Su conciso, pero aun así voluminoso libro *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* [La naturaleza de la doctrina. La religión y la teología en una época posliberal][1351] ha sido objeto entretanto de un detallado debate en la renombrada revista de los dominicos estadounidenses, *The Thomist*[1352].

La actualidad de este debate para la teología católica desde el punto de vista de la política eclesial y teológica se hace patente también en el hecho de que Richard Neuhaus, en *The Catholic Moment*[1353] –un libro que ha causado gran sensación y en el

que él, como luterano, escribe de forma erudita y comprometida sobre la situación y el futuro de la Iglesia y la teología católicas, sobre todo en Estados Unidos–, eleva al cardenal Joseph Ratzinger –apoyándose, entre otros, en George Lindbeck– a la condición de figura rectora de semejante teología, no precrítica, sino poscrítica y trasmoderna, posicionándose de este modo en contra de determinadas tendencias del catolicismo estadounidense contemporáneo que él califica de liberales. Posicionamientos de este tipo le han ganado a esta corriente, incluso en el debate alemán, el reproche de neoconservadurismo[1354] o neo-ortodoxia y neoconfesionalismo[1355], formulado por ejemplo por Jürgen Habermas. Tales estrategias de etiquetamiento y minimización no aportan nada, sin embargo, a la comprensión real de –ni al debate constructivamente iluminador sobre– los problemas objetivos que, se quiera o no, existen. Al servicio de intereses palmarios impiden o retrasan un debate necesario.

II. Teología proposicional

George Lindbeck parte de las dificultades que atraviesan los diálogos doctrinales ecuménicos. A su juicio, tales dificultades se deben a una comprensión de la doctrina eclesial que considera esta sobre todo en su aspecto cognitivo. Lindbeck habla también de una concepción proposicional de la doctrina, en la que ciertas proposiciones (*propositions*) elevan pretensiones de verdad referidas a realidades objetivas. Bajo este presupuesto, una aproximación ecuménica solamente parece posible si una de las partes renuncia a su pretensión de verdad.

Con objeto de sortear las dificultades de este paradigma tradicional, la teología moderna (en el contexto estadounidense, la teología liberal) desarrolló a partir de Schleiermacher un modelo no informativo y no discursivo, que Lindbeck caracteriza como «experimental-expresivo». De acuerdo con tal modelo, en las doctrinas eclesiales se objetivan *a posteriori* experiencias religiosas primarias, *inner feelings* [sentimientos interiores], *attitudes* [actitudes] o *existential orientations* [orientaciones existenciales], que se presuponen como universales y comunes a todos. Salta a la vista que semejante concepción posibilita el diálogo no solo entre las confesiones cristianas, sino también entre las diversas religiones. Está estrechamente emparentada con la teoría de los cristianos anónimos de Karl Rahner y con la teoría de Bernard Lonergan, según la cual el

amor incondicional a Dios subyace a todas las religiones. Este paradigma moderno, en último término modernista, posibilita a un tiempo el diálogo con el mundo moderno, porque es capaz de enlazar con la dimensión religiosa universal presente en los seres humanos o, utilizando una expresión de Paul Tillich, con aquello que nos concierne incondicionalmente. También en este modelo las afirmaciones doctrinales remiten a algo distinto de ellas, aunque no a una realidad objetiva, como en el primer modelo, sino a las experiencias de la subjetividad humana. Sin embargo, que estas experiencias sean universalmente las mismas entre cristianos, budistas, ateos, etc., aun cuando se expresen de formas tan heterogéneas, más aún, en parte contradictorias, le parece a Lindbeck un presupuesto no realista y en último término mitológico. Esta tesis es para él un producto de la Modernidad, un punto de vista típicamente cartesiano. Pasa por alto el hecho de que las afirmaciones religiosas cumplen funciones diferentes en los sistemas simbólicos de las distintas religiones.

Lindbeck prefiere, por eso, un tercer paradigma, que él denomina *cultural-linguistic* [cultural-lingüístico] o *regulative approach* [enfoque regulativo] o *rule theory* [teoría de normas]. De este modo enlaza con teorías antropológicas, sociológicas, lingüísticas y de las ciencias de las religiones, entretanto ciertamente no tan nuevas, que definen e interpretan una determinada forma comunitaria de vida. Así, según la teoría de juegos de Ludwig Wittgenstein, a la que, entre otras, se refiere Lindbeck, el sentido del lenguaje se determina mediante el uso que se hace de él. Aquí el lenguaje no expresa una experiencia precedente; antes al contrario, es el lenguaje el que posibilita la experiencia y en cierto modo la constituye. Un lenguaje o una religión es una suerte de *a priori*, un marco o un medio que regula la totalidad de la vida y el pensamiento. Así, tampoco los dogmas o las doctrinas teológicas poseen una relevancia principalmente expresiva, sino más bien regulativa y performativa: crean realidad en tanto en cuanto hablan de ella.

Lindbeck intenta fundamentar teológicamente este cambio de la relación entre la palabra interna y la palabra externa mediante diversas indicaciones. Así, por ejemplo, remite al dicho paulino de la *fides ex auditu*, a la *regula fidei* en Ireneo y Tertuliano, al principio reformado de la *sola scriptura* en el sentido de la Escritura que se interpreta y hace valer a sí misma en la predicación. Pero para Lindbeck es más importante poner a prueba la capacidad de rendimiento de su modelo para el diálogo interconfesional e

interreligioso y demostrar su virtualidad explicativa considerando los dogmas trinitario-cristológicos y marianos, así como el dogma de la infalibilidad papal.

En el curso de la investigación se hace cada vez más patente que para Lindbeck el problema no reside en el modelo experimental-expresivo moderno, sino en el contenido de verdad del tradicional modelo proposicional. Por eso dedica un excurso específico al examen de la relación entre religión y verdad. En él se atiene al sentido primordialmente intrasistemático o intratextual de los dogmas, lo cual quiere decir que estos no remiten en primer lugar a una realidad objetiva o subjetiva anterior a ellos y distinta de ellos; antes bien, los dogmas cobran sentido con su uso.

Con todo, Lindbeck reconoce también un cierto derecho de la clásica teoría ontológica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*.

Su intento de unir ambos aspectos no resulta, sin embargo, del todo inequívoco. Gira en torno a la propuesta de que los enunciados proposicionales son *second order statements* [enunciados de segundo orden]. Constituyen un discurso sobre *first order statements* [enunciados de primer orden], y eso significa: sobre el uso originariamente pretendido del lenguaje religioso. A juicio del teólogo luterano, la fundamentación interna de esta tesis reside a todas luces en que el lenguaje religioso es un lenguaje performativo, que produce la realidad que designa y, en cuanto producida, también la designa. Junto a ello está operativo un segundo punto de vista. La correspondencia performativamente producida implica, en opinión de Lindbeck, un conocimiento analógico de la realidad divina. Pero en la comprensión de esta analogía Lindbeck distingue hasta tal punto entre el *modus significandi* y la *res significata* que termina desembocando en una interpretación agnóstica de Tomás. Lo que le interesa no es, según propia confesión, lo que Dios es en sí mismo, sino lo que es y significa para nosotros.

En consecuencia, los dogmas tienen en último término relevancia práctica, no teórica. Su legitimación reside en su realización. Deben demostrar su utilidad en la práctica interpretando adecuadamente la vida de la comunidad eclesial. Por eso, la teología, según Lindbeck, debería resistirse a la exigencia de hacer la fe universalmente comprensible. Salta a la vista que al teólogo luterano le interesa más la integridad de la fe que la universalidad de su transmisión. O dicho de forma más precisa, a la fe le corresponde, justo en su imprevisible singularidad, una fuerza moldeadora de cultura.

III. Teología hermenéutica

Por supuesto, el propio Lindbeck sabe, sin necesidad de que se lo digan sus críticos, que sus tres paradigmas constituyen una simplificación. Solo así resulta comprensible que pueda invocar a defensores clásicos de la teoría proposicional como Aristóteles y Tomás y que reconozca, a la inversa, que dos representantes fundamentales de la segunda orientación, Karl Rahner y Bernard Lonergan, no piensan de manera tan unilateral como supone su presentación del modelo experimental-expresivo, que el pensamiento de estos autores se estructura de manera más bien bidimensional y conoce la interrelación de experiencia y lenguaje.

En este punto arranca la crítica de David Tracy, el principal representante de esta segunda orientación en la teología católica estadounidense actual[1356]. Tracy destaca con razón que el distanciamiento del punto de vista del sujeto trascendental es realmente característico tanto del nuevo giro hermenéutico de la teología como de la teología política. Siguiendo a Hans-Georg Gadamer, a quien Lindbeck no menciona ni una sola vez, y a Paul Ricoeur, a quien al menos nombra en una ocasión, la teología hermenéutica –en la que Tracy se autoincluye– parte, al igual que el enfoque cultural-lingüístico de Lindbeck, no de las experiencias subjetivas, sino de textos, símbolos y similares previamente dados, para interpretarlos con la vista puesta en la situación. Por eso, la verdadera diferencia entre el enfoque de Tracy y el de Lindbeck no consiste tanto en la inversión de la relación entre palabra interior y palabra exterior, entre experiencia y lenguaje, cuanto en que la teología hermenéutica y la teología política interpretan los textos dentro de un horizonte de comprensión hoy en gran medida secularizado con la vista puesta en su comprensibilidad universal, mientras que Lindbeck confía en su realizabilidad, también podríamos decir: en su evidencia y verosimilitud.

Con ello, el debate entre Lindbeck y Tracy apunta estructuralmente en la misma dirección que el debate que, bajo supuestos muy distintos, se desarrolla en el ámbito de lengua alemana entre el enfoque trascendental de Karl Rahner y el enfoque de Hans Urs von Balthasar, según el cual el amor revelado de Dios se interpreta, impone y evidencia a sí mismo[1357]. En este sentido tiene razón Tracy cuando caracteriza la posición de Lindbeck como una forma metodológica y epistemológicamente reflexionada de neo-ortodoxia barthiana[1358]. Sin embargo, esa posición, a pesar de las sospechas de Tracy, no conduce a un neoconfesionalismo, algo de lo que Lindbeck, como el ecumenista que

demuestra ser en el libro que comentamos, se encuentra muy alejado. A lo que sí lleva el enfoque de Lindbeck es a una revalorización de la eclesialidad de la dogmática frente a la apertura y carácter público de la teología, unilateralmente acentuadas en la teología liberal. De este modo, la aspiración de Lindbeck se corresponde de hecho en numerosos aspectos con un objetivo fundamental que Joseph Ratzinger hace valer una y otra vez: el nosotros de la Iglesia como sujeto de la fe y la teología[1359].

En este punto se hace constatable, sin embargo, una llamativa incoherencia en la presentación de Lindbeck. Por una parte, él quiere afirmar la realizabilidad y evidencia de la doctrina eclesiástica; pero, por otra, no desarrolla el concepto de «doctrina», como sería coherente, a partir de su uso y comprensión bíblicos y eclesiales, sino, por así decir, desde fuera, sobre la base de teorías antropológicas, lingüísticas y de las ciencias de las religiones. Es verdad que estas pueden aclarar bien un aspecto de la concepción doctrinal de la Iglesia, a saber, su carácter comunitario. No obstante, con ello se pasan casi completamente por alto otros aspectos, asimismo esenciales para el uso y la comprensión bíblicos y eclesiales de la doctrina[1360]. Entre ellos se cuenta, por ejemplo, su carácter confesional (*homología*) a la vista de la situación escatológica que nos fuerza a optar (cf. Mc 8,28 par), así como su carácter litúrgico-doxológico. Este último aspecto ve en el dogma una alabanza y aclamación litúrgica sostenida y llevada a cabo por el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12,3), que, por eso, en la forma solemne de la liturgia no es leída en voz alta, como si se tratara de unos estatutos, sino cantada con gran ceremonia. Por último, no se puede obviar que ya en el Nuevo Testamento la doctrina (*didachḗ*, *didaskalía*) y los maestros responsables de su enseñanza (*didáskalos*) cumplen una importante función catequética, en especial en el contexto del bautismo (cf. Rom 6,18: *typós didachês*), lo que confiere a la comprensión proposicional de la doctrina un peso bastante mayor del que quiere reconocerle Lindbeck. Así, su teoría todavía debería ser verificada y considerablemente ampliada en confrontación con la comprensión y el uso de la doctrina eclesiástica en la Biblia y a lo largo de la historia de la teología.

Esta debilidad también constituye, por otro lado, una nueva ventaja del debate estadounidense respecto del alemán. En el debate estadounidense, ninguna de las dos partes interviene en clave materialmente dogmática, sino más bien desde una óptica epistemológica y metodológica. Dado que los argumentos de Lindbeck son, en consecuencia, más formales y abstractos que los de Balthasar y Rahner, resulta asimismo

más fácil debatir sobre ellos en el plano académico y compararlos con los de sus adversarios. En lo que sigue acometeremos tal comparación intentando transferir el debate estadounidense al contexto en el que transcurre el debate alemán. Esto no es posible sin algunos desplazamientos de acentos. Pero solo así puede resultar provechosa también para nosotros la discusión que allí se desarrolla y quizá fecundar retroactivamente el propio debate estadounidense.

IV. Llamamiento a una teología teológica

Entretanto, el actual debate epistemológico y hermenéutico en el mundo de lengua alemana ha llevado en gran medida más allá del enfoque trascendental cartesiano-kantiano orientado al sujeto[1361] y ha descubierto el lenguaje o, si se quiere, la comunidad de comunicación como *a priori* del conocimiento, la ética y la ciencia[1362]. Con ello se abandona el sistema idealista de pensamiento, que se elabora desde un punto de partida absoluto y universal, en favor de múltiples enfoques históricos. Este radical cambio posidealista tuvo lugar ya, en el fondo, en la filosofía tardía de Schelling, en la que, en confrontación con Hegel, se redescubrió lo inmemorialmente anterior al pensamiento y la indeducible facticidad de la realidad[1363]. Tanto lo uno como lo otro tiene consecuencias para la teología: en la actual situación posmoderna, esta puede y debe entenderse a sí misma, desde el punto de vista epistemológico, como una ciencia primordialmente positiva, que parte de los testimonios de revelación ya dados, tal y como estos han sido transmitidos en la comunidad de comunicación que es la Iglesia. Es comunidad eclesial de fe, que se orienta por las reglas lingüísticas de la Iglesia, explicitándolas y reflexionando sobre ellas[1364].

Hasta aquí, la crítica de Lindbeck a la teología moderna y su propio enfoque pueden ser plenamente recibidos en el horizonte de lengua alemana. La pregunta es, sin embargo, si Lindbeck no pasa por alto y elimina la considerable partícula de verdad que contiene la teología trascendental en vez de incorporarla constructivamente cual un momento de verdad a su nuevo paradigma, como correspondería a la teoría del cambio de paradigma de Kuhn, a la que remite. Sobre todo Hermann Krings, en confrontación con Karl-Otto Apel, ha demostrado de manera convincente que la concepción de verdad propia de la teoría de la comunicación supone como condición de su propia posibilidad

sujetos capaces de conocer la verdad y dispuestos a dejarse guiar y determinar por la verdad[1365]. Así encuadrado, el método trascendental no está al servicio de la deducción de la verdad ni de la derivación de enunciados de verdad a partir de una experiencia trascendental *a priori*. Su función consiste más bien en reducir pretensiones de verdad dadas históricamente de antemano a condiciones que deben cumplirse para que lo que es pueda ser lo que es. Aplicado a la teología, esto significa que la dogmática positiva presupone como condición de su posibilidad la llamada teología natural. Parte de la fe y quiere demostrar de manera pertinentemente racional que el ser humano es, en cuanto ser humano, capaz de conocer a Dios y, por ende, interpelable por la revelación divina[1366]. Debe mostrar que, para el ser humano, Dios no es un extranjerismo incomprensible, sino el fundamento y la meta de su existencia.

Pero más importante aún que la integración de la moderna teología trascendental en el más abarcador marco de un pensamiento posidealista y posmoderno me parece la conjugación del punto de partida positivamente histórico con la tradicional y también irrenunciable comprensión de la teología como discurso sobre Dios, o sea, de la teología como la ciencia cuyo «objeto» es Dios mismo, pero también todo lo demás en la medida en que está en relación con Dios[1367]. Tal «teología teológica» presupone la conjugación de la tradicional teoría de la verdad como correspondencia en el sentido de la *adaequatio rei et intellectus* –o sea, la concordancia entre la cosa y el intelecto– con la nueva concepción de la verdad desde la perspectiva de la teoría de la comunicación. Lindbeck intenta tal conjugación, pero no logra llevarla a cabo de manera convincente. Pues si Dios es el verdadero «objeto» de la teología, los enunciados doctrinales dogmáticos tienen un carácter primordialmente proposicional y doxológico, por mucho que secundariamente tengan consecuencias para la conducta de los cristianos y de la comunidad eclesial.

Por eso, la recuperación de la dimensión metafísica me parece una de las tareas más importantes de la teología contemporánea. Esto vale también aun cuando en la actualidad todavía muchos teólogos evitan –permítasenos utilizar una imagen de Georg Wilhelm Friedrich Hegel– a la metafísica como si se tratara de un apestado. Pero sin un fundamento y punto de referencia trascendente, las afirmaciones de fe son en último término bien proyecciones subjetivas, bien ideologías sociales o eclesiales.

Con todo, las dificultades para trascender la hermenéutica hacia el planteamiento ontológico son grandes. Esto se hace patente de modo especial en el enfoque de Hans-Georg Gadamer[1368]. Pero últimamente existen múltiples enfoques para una renovación no de la antigua metafísica, pero sí del antiguo planteamiento metafísico[1369]. En el mundo anglohablante habría que remitir a Willard van Orman Quine[1370], al que George Lindbeck sorprendentemente tampoco menciona. En la filosofía de lengua alemana, Lorenz Bruno Puntel y Josef Simon han llamado la atención sobre la compatibilidad de la teoría de la verdad como correspondencia y la teoría de la verdad como comunicación, más aún, sobre la necesidad de conjugarlas[1371]. Sobre todo Robert Spaemann y sus discípulos han contribuido de modo decisivo a superar una fundamentación meramente funcional de la religión y a recuperar el planteamiento metafísico[1372].

Si se toma en serio el enfoque positivamente histórico en la mediación lingüística de la verdad, lo conveniente no es, a buen seguro, tomar «de fuera» esta metafísica teológicamente necesaria, sino desarrollarla sobre la base de los testimonios revelados y de la concepción de verdad implícita en ellos y ponerla luego a prueba en diálogo con otros proyectos. La ontología trinitaria –tal como genialmente la ha esbozado Hans Urs von Balthasar y como, en el fondo, la han ensayado también Karl Barth y otros teólogos protestantes que siguen pensando en la tradición de este– muestra la dirección y el modo en que podría avanzar la teología en una época posmoderna sin renunciar al legado positivo de la Modernidad.

Para la nueva orientación, etiquetas tales como «posmoderno», «posliberal» y «poscrítico» no representan seguramente nada más que provisionales términos facticios o, en el mejor de los casos, tentativos para designar una época nueva que todavía no se vislumbra sino en sus contornos más externos y aún no ha encontrado su concepto ni se ha comprendido de manera adecuada a sí misma. Esto no es solo una desventaja, sino también una ventaja, porque ofrece a los teólogos la posibilidad –y a la vez les impone la obligación– de colaborar, tras el fracaso de todas las posibles teologías de genitivo (teología del mundo, del desarrollo, de la revolución, de la liberación, etc.), en la configuración del futuro mediante una «teología teológica» que brote de sus propias fuentes.

39.

«Un deber insoslayable».

Reflexiones sobre una nueva edición del
Lexikon für Theologie und Kirche

El *Lexikon für Theologie und Kirche* y su predecesor, el *Kirchen-Lexikon*, se cuentan desde hace 150 años entre las grandes obras de referencia de la teología católica, internacionalmente reconocidas e indispensables tanto para la ciencia teológica como para la praxis eclesial. En muchos casos sigue siendo la «primera ayuda». En su historia se refleja de un modo impresionante el curso histórico de la teología católica en este intervalo temporal, del mismo modo que, a la inversa, el *Lexikon* también ha imprimido a la teología católica importantes impulsos orientadores.

I. Del *Kirchen-Lexikon* al LThK

La primera edición del *Kirchen-Lexikon* (1847-1860), coordinada por Heinrich Joseph Wetzer y Benedikt Welte, está concebida, como puede advertirse ya en el prólogo, totalmente en el espíritu de la Escuela Católica de Tubinga y de su impronta romántico-idealista. Se trata del «espíritu y esencia del catolicismo» (Johann Sebastian Drey), donde «espíritu» debe entenderse como unidad orgánica. Desde esta actitud básica se retomó a la sazón la idea, renovada en el Romanticismo y el idealismo, de una enciclopedia que desplegara todos los saberes particulares en su interconexión orgánica. A esta misma actitud intelectual respondía la marcada orientación histórica del *Kirchen-Lexikon*. Es significativo que Heinrich Joseph Wetzer fuera orientalista e historiador de la Iglesia; y Benedikt Welte, exégeta del Antiguo Testamento.

En la segunda edición del *Kirchen-Lexikon* (1886-1903) alienta ya otro espíritu. Fue impulsada por Joseph Hergenröther, miembro de la «Escuela Romana» y más tarde

elevado a cardenal, y dirigida por Franz Kaulen, catedrático de Antiguo Testamento en Bonn. Se elaboró en el espíritu del concilio Vaticano I, pero en modo alguno fue escrito con una estrecha mentalidad neoescolástica. Tiene relevancia perdurable, entre otras cosas, porque algunos importantes artículos sistemáticos están firmados por Matthias Joseph Scheeben. Después del conciso *Kirchliches Handlexikon*, en dos volúmenes (1907-1912), la tradición del *Kirchen-Lexikon* fue retomada en la primera edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* (1930-1938). El coordinador de esta edición fue el canonista Michael Buchberger, obispo de Ratisbona. Está marcada por el espíritu de la teología positiva, defiende consciente y decididamente el punto de vista del dogma católico y quiere ofrecer al mismo tiempo recursos para la palestra del trabajo y la lucha de la vida. En este sentido, esta edición es un claro testimonio de su época.

En la situación totalmente transformada que siguió al final de la Segunda Guerra Mundial, Josef Höfer y Karl Rahner dirigieron una segunda edición, completamente revisada, del *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957-1965), al que más tarde siguieron un volumen de índices (1967) y tres volúmenes dedicados al concilio (1966-1968), con los documentos del Vaticano II y las introducciones y comentarios correspondientes. Esta nueva edición reflejó los movimientos eclesiales y teológicos de renovación de la época preconciliar, a los que ayudó a imponerse por entero. Aparecida inmediatamente antes del concilio y durante la celebración de este, tuvo también –porque así lo quiso con toda intención Karl Rahner– un importante significado para la política teológica y eclesiástica. Ello se advierte en que, a diferencia del carácter más positivo de la primera edición, aquí se prestó mayor atención a las disciplinas sistemáticas que a las históricas. La nueva edición quería ser algo más que un mero inventario fiel de los resultados ya disponibles. En especial los artículos sistemáticos fundamentales –que, escritos casi todos ellos por el propio Karl Rahner, imprimen al *Lexikon* su singular impronta–, más que en la información, se centran, por eso, en diagnosticar problemas y apuntar desarrollos futuros. Así, la segunda edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* colaboró decisivamente, más allá del mundo de lengua alemana, a la recepción del concilio Vaticano II vivida hasta ahora.

II. Urgente necesidad de una nueva edición

Hoy, veinticinco años después de la clausura del concilio Vaticano II, existen diversas razones para llevar a cabo una nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* en el sentido de una revisión fundamental:

1. Las ediciones habidas hasta ahora se han ido realizando cada treinta o cuarenta años. El tiempo transcurrido desde la última edición (1957-1965) es ya mayor que la distancia entre esta y la primera edición (1930-1938). Entretanto, la Iglesia y la teología han entrado en una nueva fase. La fase de resurgimiento y avance del preconcilio y del primer posconcilio ya ha concluido. La controversia entre las tendencias progresistas y las sin duda existentes tendencias restauradoras, que marcó el posconcilio, podría ser hoy en conjunto más bien una escaramuza de retaguardia. El concilio Vaticano II será el fundamento de una época probablemente larga de la historia de la Iglesia y la teología. En muchos sentidos, su recepción se encuentra tan solo en los inicios. Por supuesto, esta no puede producirse automáticamente, sino que ha de ser integrada en la dinámica de la historia, que no se detiene. Así, bajo el manto de una Iglesia invernal y anquilosada asoma nueva vida, que apunta a una forma de la Iglesia católica y su teología y, en esa misma medida, a una consolidación en un nivel posconciliar. Hasta ahora, sin embargo, el nuevo rostro del catolicismo no se ha plasmado realmente, ni en la teología ni en la práctica. A la nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* le corresponde también una tarea desde este punto de vista.

2. En los últimos treinta años ha acontecido mucho en todas las disciplinas teológicas; en parte, la situación ha cambiado incluso drásticamente. Así, no solo las referencias bibliográficas de la gran mayoría de artículos están irremediablemente desfasadas y resultan, por tanto, inútiles; en muchos casos también el planteamiento de los problemas es distinto. Esto vale incluso para la historia de la Iglesia y las disciplinas afines, pese a que ahí la continuidad es mayor. Métodos nuevos, como, por ejemplo, la consideración del pasado desde la historia social o la historia de las mentalidades, y una integración más intensa de la historia de la espiritualidad hacen que numerosos hechos aparezcan bajo otra luz. Aún más evidente es el cambio que se ha producido en la exégesis. Desde los avances acaecidos en la segunda edición del *Lexikon*, la exégesis bíblica ha seguido desarrollándose, no solo en los resultados materiales, sino también en lo relativo a un mayor pluralismo metodológico. Con ello se ha abierto también a reflexiones hermenéuticas fundamentales. Y ha iniciado el diálogo con la teología

sistemática. La teología práctica incorpora hoy, en una medida desconocida hasta ahora, las ciencias humanas. Ha llevado a cabo una nueva reflexión epistemológica y tiene que referirse a una situación pastoral que ha cambiado de modo considerable. Desde la promulgación del nuevo *Codex Iuris Canonici* (1983), la canonística se encuentra en circunstancias totalmente transformadas. Entretanto, la mayor parte de los artículos canonísticos de la última edición del *Lexikon* tienen ya solo valor histórico y no sirven de orientación en la situación actual.

Dentro de la teología sistemática, la teología fundamental ha experimentado, a la vista de la exacerbada crisis de fe, una profunda reformulación, que ahora ha ingresado, como evidencian algunas de las representativas presentaciones de conjunto publicadas recientemente, en una fase de consolidación. Por lo que atañe a la teología dogmática, que constituyó la columna vertebral de la última edición, es característico ya solo el hecho de que el último volumen apareció en el año en que terminó el concilio (1965). De ahí que ninguno de los artículos del *Lexikon* pudiera tomar en consideración los documentos del concilio Vaticano II. Significativamente, el *Lexikon* no contiene ningún artículo sobre la idea eclesiológica rectora del Vaticano II, el concepto de *communio*. A ello se suma que los artículos sistemáticos fueron escritos casi exclusivamente desde el espíritu de la teología de Karl Rahner y su escuela. Ninguna persona razonable negará su gran y perdurable mérito. Sin embargo, esa teología no representaba ya entonces todo el espectro de la teología católica, y hoy lo representa aún menos. A este respecto no hay que pensar solo en otros múltiples enfoques en el mundo de lengua alemana o en Europa o en Estados Unidos, sino sobre todo en la aparición de teologías autónomas en el Tercer Mundo, que entretanto influyen ya en Europa, como es el caso en especial de la teología de la liberación. Por último, la dogmática actual está determinada, en mucha mayor medida de lo que lo estaba hasta ahora, por la nueva exégesis y los resultados de la investigación histórica.

La teología moral ha dado un enorme salto cualitativo en estos últimos veinte años, así en su enfoque metodológico como en su autocomprensión teológica. Además, entretanto ha devenido considerablemente más pluralista, convirtiéndose en objeto de numerosas polémicas. La doctrina social cristiana o, equivalentemente, la ética social se enfrentan hoy en el mundo entero a nuevas tareas y retos.

3. La teología católica no es la única que ha cambiado; también lo ha hecho la teología de las demás Iglesias. Lo que se ha alterado sobre todo es la situación ecuménica. Después de que el movimiento ecuménico fuera recibido oficialmente por el Vaticano II, han ocurrido muchas cosas en todos los niveles. Hay que mencionar en especial las diversas declaraciones de consenso o convergencia tanto bilaterales como multilaterales, la parcial reconsideración de las reprobaciones del siglo XVI y, no menos significativo, el hecho de que hoy los puntos de vista ecuménicos desempeñan un importante papel en todas las disciplinas teológicas y han dilatado considerablemente el marco previo de los planteamientos. Desde la óptica ecuménica es también relevante la constatación de que en el ámbito evangélico entretanto están ya en marcha nuevas ediciones de dos obras enciclopédicas: la *Theologische Realenzyklopädie* y el *Evangelisches Kirchenlexikon.* La teología católica de lengua alemana no puede hasta ahora poner nada equivalente al lado de estas dos empresas editoriales. En una nueva edición habría que prestar a las Iglesias ortodoxas una atención más intensa que hasta ahora y presentar asimismo el diálogo cristiano-judío.

4. Más patentes aún que los cambios acontecidos en la teología son los que han tenido lugar en el mundo, en el que la teología y la Iglesia viven y al que están referidas. En el ámbito de lengua alemana y en Europa en general, el mundo de la vida se ha transformado profundamente a consecuencia sobre todo del impulso secularizador de finales de la década de 1960 y comienzos de la siguiente, que supuso toda una revolución cultural, así como a resultas de los progresos de las ciencias de la naturaleza y la tercera revolución industrial y a resultas de las nuevas ciencias humanas y su considerablemente incrementada relevancia para la teología, que coincide con la crisis de la metafísica. Entretanto se ha puesto de manifiesto, sin embargo, que la tesis del avance imparable e irreversible de la secularización no se sostiene. Hay que consignar una nueva religiosidad, bastante difusa y con frecuencia sincretista; un nuevo debate sobre la mitología, que se plasma en una nueva valoración de esta; y también una mayor sensibilidad para la espiritualidad. En todo ello resulta preocupante el irracionalismo «posmoderno» y el abandono del sujeto. De ahí que la teología deba asimilar tanto crítica como constructivamente la evolución moderna.

En y desde el concilio Vaticano II, la Iglesia ha devenido en mayor medida que hasta ahora y en un sentido concreto Iglesia universal formada por Iglesias locales

autóctonas. El peso se desplaza cada vez más del hemisferio Norte al hemisferio Sur. Los problemas eclesiales, políticos, sociales y de otro tipo del Tercer Mundo, los problemas relativos a la justicia, la libertad y la paz en el mundo y a la conservación de la creación han sido elevados a conciencia de un modo totalmente nuevo. Sin embargo, no debe olvidarse la difícil situación de las Iglesias en los estados del Segundo Mundo, que se encuentran en medio de un proceso de transformación. Existe un déficit de información sobre su situación real. No menos importante es el hecho de que en la actualidad las religiones no cristianas están ganado relevancia para la teología, una tendencia que, dado el creciente entrelazamiento que la humanidad experimentará en los próximos años, seguirá presumiblemente intensificándose y que, junto a oportunidades positivas, contiene también un cierto potencial de conflicto. Con todos estos términos clave se han apuntado en múltiples sentidos nuevos ámbitos de problemas y nuevos retos para la teología y la Iglesia, que en la segunda edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* tan solo pudieron ser considerados, a lo sumo, embrionariamente.

La situación de Europa y la de la Iglesia universal están entreveradas de las formas más diversas. Frente al deseo neorromántico de abandonar la idea de Europa y a un ingenuo romanticismo del Tercer Mundo hay que percatarse sobriamente de que la racionalización moderna y la secularización por ella impulsada están presentes hoy en el mundo entero por la vía de una nueva civilización mundial científico-tecnológico-industrial y llevan a una profunda reconfiguración de las culturas tradicionales. De este modo acontece también una universalización de valores e ideas cristiano-occidentales, pero entretanto secularizadas, por ejemplo, bajo la forma de los derechos humanos universales. Tales productos secularizados son profundamente ambivalentes e incluso resultan peligrosos si se separan de su raíz. Con ello, la teología europea se encuentra hoy, de un modo nuevo, ante una responsabilidad mundial. Desafiada y estimulada por las teologías del Tercer Mundo debe reencontrarse consigo misma y su tradición y renovarse con creatividad.

Así, a modo de síntesis cabe afirmar: si se quiere que el *Lexikon für Theologie und Kirche* siga siendo una representativa obra de referencia de la teología católica y continúe cumpliendo además su función informativa e inspiradora para la vida eclesial, es urgentemente necesaria una nueva edición. De aquí se desprende tanto para la teología como para la editorial [Herder Verlag] un deber insoslayable.

III. Reflexiones sobre la concepción global

Una nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* no puede contentarse con poner al día la anterior edición. A causa de la transformada situación eclesial y de los desarrollos tanto teológicos como científicos en general son necesarias nuevas reflexiones sobre la concepción global de la obra. Sin embargo, estas pueden y deben enlazar con los acreditados principios fundamentales de la tradición previa del *Lexikon*, desarrollándolos de un modo que haga justicia tanto al contenido que se quiere presentar como a la situación en que hay que hacerlo.

1. La característica principal y al mismo tiempo la gran virtud de la obra en todas sus ediciones anteriores era que pretendía ser –y de hecho fue para la época respectiva– una enciclopedia que abarcara todos los ámbitos de la teología y la vida eclesial. Si se quiere que el *Lexikon* conserve la relevancia tanto científica como práctica que ha tenido hasta ahora, hay que atenerse a este objetivo abarcador. En las cuestiones pertinentes, el *Lexikon* debe seguir siendo la «primera ayuda» y señalar el camino hacia las fuentes y hacia informaciones adicionales. Por tanto, a diferencia de lo que ocurrió en el camino de la primera a la segunda edición, el peso no debe distribuirse unilateralmente en favor de la teología sistemática y en detrimento de las disciplinas históricas. Hay que tener claro que en las circunstancias actuales, que ya hemos apuntado, y a la vista de los nuevos planteamientos esto implica un considerable incremento del número de entradas. Entre las cuestiones que hoy deben incorporarse se cuentan, además de los nuevos planteamientos que afectan al conjunto de la teología y a las diferentes disciplinas, sobre todo los siguientes temas: ecumenismo, grandes religiones, cristianismo y cultura, Iglesia y sociedad, teología y ciencias (tanto naturales como humanas). Las cuestiones hermenéuticas y epistemológicas requieren asimismo una consideración más intensa.

Puesto que, por razones evidentes, no se puede rebasar la actual extensión de diez volúmenes, tal ampliación del material ha de ir acompañada de una condensación del mismo, o sea, que es necesario abreviarlo. Esto, a su vez, no puede hacerse de manera meramente lineal y esquemática, referida a todos los artículos de la última edición. Caben diversas posibilidades: en esa última edición existen divisiones y duplicaciones innecesarias, así como artículos que ya no constituyen ningún problema (por ejemplo, la edad de los patriarcas). Se podría prescindir de determinados grupos de artículos. Por ejemplo, en la actualidad ya es imposible tratar todas las diócesis de la Iglesia universal.

Su lugar deberían ocuparlo artículos panorámicos sobre diferentes regiones, que coincidan, por ejemplo, con los ámbitos territoriales de las conferencias episcopales.

También algunas cuestiones podrían abordarse en artículos panorámicos o de conjunto. Podría bastar entonces con remitir a ellos mediante una palabra clave. Esto, sin embargo, no debería ir en detrimento del valor informativo de la obra. Seguirán siendo necesarios numerosos artículos breves.

Por consiguiente, en la nueva edición habría que combinar la ampliación de material y de horizontes con la condensación temática del material manteniendo a un tiempo el valor informativo de la obra. De esta determinación de objetivos resultan los siguientes grupos de artículos: artículos marco (por ejemplo, «Iglesia y cultura») y artículos de conjunto (por ejemplo, «Himnos»); artículos extensos (por ejemplo, «Iglesia»); artículos de extensión media sobre cuestiones concretas (por ejemplo, «Disputa sobre la gracia»); artículos breves para obtener una primera información; artículos definitorios; términos clave que remitan a otros artículos.

2. Las cuestiones relativas a la enciclopedia material únicamente pueden resolverse en último término de manera satisfactoria abordándolas desde el punto de vista de la llamada enciclopedia formal, o sea, preguntándose por el principio unificador, por el principio que organiza y regula el todo.

La existencia de una tal «idea rectora» era la virtud de la primera edición del *Kirchen-Lexikon*, comprometida con el espíritu del Romanticismo y del idealismo, tal y como se plasmó en la Escuela de Tubinga. La segunda edición del *Kirchen-Lexikon* y la primera edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* tenían como trasfondo el sistema de coordenadas de la doctrina eclesial, tal como se interpretaba en la teología de escuela de la época. En la segunda edición del *Lexikon für Theologie und Kirche*, lo que mantenía unido el todo era en gran medida la fuerza integradora de la teología de Karl Rahner. Hoy, dado el entretanto acentuado pluralismo teológico, pero también por razones de principio, no es posible ya orientarse así por una corriente teológica muy determinada en una obra teológica de referencia que se pretende representativa. Punto de partida y marco tiene que ser más bien la doctrina eclesial, tal como se presenta en el concilio Vaticano II. Según este, la idea rectora de la teología en la unidad y diversidad de sus disciplinas es «el misterio de Cristo, que afecta a toda la historia del género humano»[1373]. Tal idea rectora puede fundamentarse sin problemas tanto bíblicamente,

en especial en las cartas a los Efesios y los Colosenses, como desde la historia de la Iglesia, en la teología patrística del Logos y la Sabiduría. No se trata de una estrecha concepción histórico- salvífica, sino más bien de una concepción histórico-universal. Parte de que toda la realidad ha sido creada con Jesucristo como fin; de que, en consecuencia, por doquier se encuentran huellas del Logos, el cual se ha manifestado en Jesucristo de un modo cualitativamente singular, insuperable y definitivo. Así pues, es capaz de integrar todos los ámbitos de la realidad, concediendo espacio, sin embargo, si se atiende a otras muchas afirmaciones conciliares, a la legítima autonomía tanto de las esferas seculares como del método científico. Sin acaparar de manera integrista ni tutelar dogmáticamente, dicha idea rectora constituye un centro procedente del núcleo de la fe cristiana, unificador e inspirador del todo, caracterizado por una amplitud católica en el sentido originario del término.

Por lo que respecta al «cómo» de la mediación que con ello se persigue, permítasenos mencionar, en el sentido del axioma según el cual la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, tres puntos de vista: 1) tal concepción está en condiciones de asumir «cuanto es verdadero, noble, justo, puro, amable y loable, de toda virtud y todo valor» (Flp 4,8); además, 2) pondrá de manifiesto de modo negativo o crítico todas las depravaciones y alienaciones de la realidad, que en último término se remontan al pecado, prestando así un servicio críticamente liberador; por último, 3) intentará mostrar a Jesucristo como la realización sobrepujadora y el destino del ser humano y la historia, ofreciendo así razón de la esperanza que albergamos (cf. 1 Pe 3,15).

Si se quiere hacer comprensible de esta suerte a Jesucristo como el *universale concretum*, entonces ello solamente es posible bajo el supuesto de una razón universal, que, en su universal pero indeterminada apertura, recibe justo en Jesucristo su determinación, no deducible de ella misma. Formulado de manera concreta: la teología supone la metafísica. Esta, a consecuencia, entre otras cosas, de la historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] del cristianismo, no puede concebirse hay ya como una abstracta metafísica esencial. El giro antropológico, que en la teología católica ha cobrado carta de naturaleza gracias sobre todo a Karl Rahner, no puede ser sorteado, más aún, tiene que ser expresamente defendido frente a las tendencias posmodernas que preconizan la disolución del sujeto. Ciertamente, yendo más allá de Rahner, es necesario considerar, a partir del sujeto, no solo la esencial intersubjetividad de este, sino sus condiciones

naturales de vida, esto es, hay que elaborar una ontología en el horizonte de la libertad o, lo que viene a ser lo mismo, una ontología personal. Para ello pueden retomarse de manera creativa enfoques presentes en el pensamiento de Tomás de Aquino. El diálogo con la filosofía y una asimilación crítica de la problemática moderna tienen capital importancia también –y de manera especial– para una concepción que parte del misterio de Cristo en la historia.

3. La primera edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* concreta el programa de la obra mediante los tres siguientes términos clave: «Fide, veritate, vitae». Si se leen las explicaciones que los acompañan, se constata que, por lo que hace al contenido, se trata de las tres palabras guía de la Escuela Católica de Tubinga: eclesialidad, cientificidad, apertura orientada a la vida y a la praxis. Estos tres puntos de vista rigen también la nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Cada uno de estos tres términos clave muestra también, sin embargo, los problemas con los que se confrontaría una eventual nueva edición. Tienen que ver sobre todo con el pluralismo, que en los últimos veinte años se ha intensificado de manera considerable en la Iglesia y la teología, en la axiomática y la metodología científica, así como en la orientación práctica y la actitud fundamental ante la vida, incluso entre los cristianos católicos. Esta situación plantea al *Lexikon*, si quiere seguir siendo representativo, exigencias totalmente nuevas, a las que no es posible responder solo mediante una distribución proporcional de los artículos o mediante la división de estos en subartículos encomendados a diferentes autores. El *Lexikon* no puede ser un catálogo de mercancías, en modo alguno vinculante, de un autoservicio eclesial-teológico, ni tampoco puede tener la pretensión de imponer una línea teológica muy determinada. Debe conjugar firmeza y claridad en los principios con la mayor apertura posible.

Este postulado no exige menos, sino más talante eclesial, rectamente entendido, que, en el espíritu de la eclesiología conciliar de *communio*, no persiga la unidad tanto en un sistema eclesial-teológico cuanto en un acontecimiento tanto sincrónico como diacrónico de comunicación dentro del abarcador «nosotros» de la Iglesia e intente, por ende, conjugar en la medida de lo posible las distintas tradiciones, tendencias y carismas sin incurrir en una armonización ingenua y acrítica. A este respecto, una presentación y ordenación más histórica de los problemas y posiciones, siguiendo la tradición de la primera edición del *Kirchen-Lexikon*, podría distender y enderezar algunas cosas. En una

palabra, la tradición eclesial tiene que concebirse como un acontecimiento de transmisión vivo y eficaz, quizá hoy más que nunca. Tal comprensión histórica de la tradición incluye, sin arrogante superioridad ni masoquismo intraeclesial, el sincero reconocimiento de las deficiencias, reduccionismos, exageraciones, endurecimientos y fenómenos de disolución habidos a lo largo de la historia de la Iglesia. Solo semejante sinceridad puede propiciar una nueva credibilidad.

A ello debe añadirse un plus de objetividad científica y de ecuanimidad en la presentación de las diferentes posiciones, no solo de las propias. También en este sentido debe volver a ganar en importancia el carácter informativo del *Lexikon*. Pero lo que se requiere es mucho más que un inventario archivístico de las posiciones existentes en la actualidad. Se necesita más bien una mediación centrada en los problemas, posibilitadora de futuro, creadora y, en el mejor sentido de la palabra, especulativa. Sin embargo, no hay por qué, más aún, no se deben silenciar ni armonizar las tensiones, contradicciones, fracturas, conflictos, problemas abiertos. Pero podrían ser liberados de su abstracta contraposición y explicados en concreto como tareas futuras, problemas que ayudan a avanzar, etc., y, en esta medida, aprovechados positivamente.

Desde la perspectiva metodológica, lo más difícil es el postulado de la apertura orientada a la vida y la praxis. No puede tratarse de una acentuación metodológicamente ingenua y falaz del valor de la vida ni de aplicaciones prácticas pastorales. Antes bien, hay que poner de relieve mediante una reflexión más profunda sobre la relación entre teoría y praxis el carácter liberador de la verdad misma (cf. Jn 8,32). Puesto que esta verdad sale a nuestro encuentro en mediaciones históricas, sin agotarse jamás en ellas, es necesario hacer valer mediante la crítica de las ideologías el excedente y la plusvalía de la verdad en cada situación concreta y frente a ella, liberándolos así –en virtud de la rememoración del origen y el pasado– del hechizo del presente, con objeto de posibilitar un nuevo futuro y fundamentar la esperanza. Tal «estudio de tendencias» [*Tendenzkunde*] teológico sería apropiado para superar el generalizado letargo y la falta de futuro y de perspectivas que hoy se observan en el cristianismo europeo. Si se consiguiera realizar, ya fuera solo aproximadamente, los tres postulados mencionados, la nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* representaría una contribución de política teológica y eclesial –entendidas estas en el sentido más amplio– a la concreta reconfiguración de la Iglesia en el tránsito del segundo al tercer milenio. A su manera,

podría ayudar a la teología y a la Iglesia a encontrar el camino hacia el futuro, más aún, a conquistar un futuro concreto.

Apéndice: Obras de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordung, ed. Manfred Schröter, 6 vols. principales, München 1958-1959; 6 vols. suplementarios, München 1956-1960.

No obstante, en el presente libro los textos de Schelling se citan (salvo en un caso) por la edición original, que sirve de base a la mencionada en el párrafo anterior: *Schellings Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861, 14 vols. divididos en dos secciones [I-X y XI-XIV]. En la lista que se ofrece a continuación puede cotejarse a qué obras individuales pertenecen las páginas citadas (SSW número romano, número arábigo) en las distintas notas a pie de página:

I

149-244 *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 [trad. esp.: *Del yo como principio de la filosofía*, Trotta, Madrid 2004].

245-280 *Neue Deduktion des Naturrechts*, 1796 [trad. esp.: «Nueva deducción del derecho natural»: *Thémata. Revista de filosofía* 11 (1993), 217-253].

281-342 *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, 1795 [trad. esp.: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Abada, Madrid 2009].

343-452 *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, 1796 [trad. esp.: *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, Abada, Madrid 2006].

453-488 *Aus der Allgemeinen Uebersicht usw. / Rezensionen*, 1797.

III

1-268 *Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799.

269-326 *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik*, 1799 [trad. esp.: «Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza», en Íd., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid 1996, 119-174].

327-634 *System des transzendentalen Idealismus*, 1800 [trad. esp.: *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona 2005].

VI

11-70 *Philosophie und Religion*, 1804 [trad. esp.: «Filosofía y religión», en *Schelling. Antología*, ed. J. L. Villacañas, Península, Barcelona 1987, 243-286].

VII

331-416 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona 2004].

VIII

19-136 *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi*, 1812.

195-344 *Die Weltalter. Bruchstück*, 1813 [trad. esp.: *Las edades del mundo: textos de 1811 a 1815*, Akal, Madrid 2002].

IX

207-252 *Erlanger Vorträge* (*Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft, Ueber den Wert und die Bedeutung der Bibelgesellschaften*), 1821.

X

1-200 *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 1827 [trad. esp.: *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga 1993].

XI

1-252 *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 1842.

253-572 *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Darstellung der rein rationalen Philosophie), 1854.

XII

1-132 *Philosophie der Mythologie. Erstes Buch: der Monotheismus*, 1842.

XIII

1-530 *Philosophie der Offenbarung*, Primera parte (Libro Primero: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*; Libro Segundo: *Kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie*), 1854 [trad. esp. del Libro Primero: *Filosofía de la revelación*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998].

Abreviaturas

AA *Apostolicam actuositatem*, decreto del Vaticano II sobre el apostolado de los seglares

AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909ss

AG *Ad gentes*, decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia

AKathKR *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Mainz 1857ss

AKuG *Archiv für Kulturgeschichte*, Wien/Köln 1903ss

BZ *Biblische Zeitschrift* (nueva serie), Paderborn 1957ss

CIC *Codex Iuris Canonici*, Código de Derecho Canónico, Roma 1917, 1983

CCL *Corpus Christianorum Series Latina*, 194 vols., Turnholt 1953ss

CD *Christus Dominus*, decreto del concilio Vaticano II sobre el oficio pastoral de los obispos

CFF *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., dir. por H. Krings et al., Herder, Barcelona 1977 [orig. al.: HPhG]

CFT *Conceptos fundamentales de la teología*, 4 vols., dir. por H. Fries, Cristiandad, Madrid 1966 [orig. al.: HThG]

COD *Conciliorum oecomenicorum decreta*, ed. G. Alberigo et al., Bologna 1991[4]

Conc (D) *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, Einsiedeln/Mainz 1965ss

Conc (Esp) *Concilium. Revista internacional de teología*, Verbo Divino, Estella, 1965ss

DCT *Diccionario de conceptos teológicos*, dir. por Peter Eicher, 2 vols., Herder, Barcelona 1990 (orig. al.: NHThG[1])

DH H. Denzinger y P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, latín-alemán, Freiburg i.Br. 1991[37] [trad. esp. de los textos orig.: *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2006]

DHu *Dignitatis humanae*, declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa

DThA *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, Graz et al. 1933ss

DThC *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 vols., ed. por A. Vacant y E. Mangenot, cont. por E. Amman, Paris 1899ss, 1930ss

DV *Dei Verbum*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la divina revelación

DwÜ *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, vols. 1-4, Paderborn / Frankfurt a.M. 1983-2010

EthL *Ephemerides theologicae Lovanienses*, Brugge 1924ss

EKL *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theolo-gisches Handwörterbuch*, ed. por H. Brunotte y O. Weber, Göttingen 1955ss

EvTh *Evangelische Theologie*, Tübingen 1934ss

FS *Festschrift*, libro homenaje

Greg *Gregorianum*, Roma 1920ss

GS *Gaudium et spes*, constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual

GuL *Geist und Leben*, Würzburg 1926ss

HCE *Handbuch der christlichen Ethik*, ed. por A. Hertz et al., 3 vols., Freiburg i.Br. 1978-1982 (existe una ed. actualizada de 1993)

HD *Historia de los Dogmas*, varios tomos, BAC, Madrid 1973ss [trad. esp. parcial de HDG]

HDG *Handbuch der Dogmengeschichte*, 21 tomos, dir. por M. Schmaus et al., Freiburg/Basel/Wien 1951ss, en curso de publicación [trad. esp. parcial: *Historia de los Dogmas*, BAC, Madrid 1973ss]

HerKorr *Herder Korrespondenz*, Freiburg i.Br 1946ss

HJ *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Freiburg i.Br / München 1880ss (dejó de publicarse de 1942 a 1948)

HKG *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 vols., ed. por H. Jedin, Freiburg i.Br. 1962-1999

HPhG *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, dir. por H. Krings et al., 3 vols., München 1973-1974 [trad. esp.: CFF]

HPTh *Handbuch der Pastoraltheologie*, 5 vols., ed. por F.-X. Arnold et al., Freiburg i.Br. 1964-1972

HThG *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vols., dir. por H. Fries, München 1962-1963 [trad. esp.: CFT]

HWPH *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., dir. por J. Ritter et al., Basel 1971-2007

IkaZ *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* (a partir de 1979, con algunas interrupciones, algunos de sus artículos se publican también en español en la *Revista Internacional de Teología «Communio»*)

KatBl *Katechetische Blätter*, München 1875ss

KuD *Kerygma und Dogma*, Göttingen, 1955ss

LG *Lumen gentium*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia

LJ *Liturgisches Jahrbuch*, Münster 1951ss

LThK^2 *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por J. Höfer y K. Rahner, Freiburg i.Br. 1957-1967

LThK^3 *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3.ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por W. Kasper et al., Freiburg i.Br. 1993-2001

Mansi G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et am- plissima collectio*, 31 vols., Firenze/Venezia 1759-1798; reimpr. y cont. al cuidado de L. Petit y J. B. Martin: 53 vols., Paris 1901-1927 (accesible en: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_50_1692-1769-_Mansi_JD.html)

MM *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin 1962ss

MThZ *Münchner theologische Zeitschrift*, München 1950ss.

MySal (D) *Mysterium Salutis. Grundriß heilgeschichtlicher Dogmatik*, 5 tomos en 7 vols. y un vol. suplementario, ed. por J. Feiner y Löhrer, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965-1981 [trad. esp.: MySal (Esp)]

MySal (Esp) *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 5 tomos en 8 vols., Cristiandad, Madrid 1969-1984 [orig. al.: MySal (D)]

NHThG[1] *Neues Handbuch theologischer Begriffe*, dir. por Peter Eicher, 4 vols., München 1984 (trad. esp.: DCT) [en 1991 se publicó una ed. ampliada en 5 vols.]

NRTh *Nouvelle revue théologique*, Bruxelles 1869ss

OCWK Obra Completa de Walter Kasper, edición en lengua española publicada por la editorial Sal Terrae [orig. al.: WKGS]

OT *Optatam totius*, decreto del Vaticano II sobre la formación sacerdotal

PG *Patrologia Graeca*, ed. por J. P. Migne, 161 volúmenes, Paris 1857-1866

PhJ *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Fulda 1888ss

PhR *Philosophische Rundschau*, Tübingen 1953ss

PL *Patrologia Latina*, ed. por J. P. Migne, 217 volúmenes, Paris 1878-1890

PO *Presbyterorum ordinis*, decreto del Vaticano II sobre el ministerio y la vida de los presbíteros

QD *Quaestiones disputatae*, colección publicada por la editorial Herder, Freiburg i.Br.

RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, 24 vols. y varios vols. supls., ed. por Th. Klauser, Stuttgart 1941 (1950)-2012

RGG[3] *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörter-buch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3.ª ed., 5 vols. e Índices, dir. por K. Galling, Tübingen 1957-1962

RGG[4] *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörter-buch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4.ª ed., 8 vols. e Índices, dir. por H. D. Betz, E. Jüngel et al., Tübingen 1998-2007

RQ *Römische Quartalschrift für christliche Altertums-kunde und Kirchengeschichte*, Freiburg i.Br. 1887ss

RScPhTh *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris 1907ss

SC *Sacrosanctum concilium*, constitución del concilio Vaticano II sobre la sagrada liturgia

SM (D) *Sacramentum Mundi*, 4 vols., dir. por K. Rahner et al., Freiburg i.Br. 1967-1969 [trad. esp.: SM (Esp)]

SM (Esp) *Sacramentum mundi: enciclopedia teológica*, 6 vols., Herder, Barcelona 1972 [orig. al.: SM (D)]

StdZ *Stimmen der Zeit*, Freiburg i.Br. 1871ss

StL *Staatslexikon*, ed. por la Görres-Gesellschaft, 7 vols., Freiburg i.Br. 1985-1993[7]

SSW *Schellings Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861, 14 vols. divididos en dos secciones [I-X y XI-XIV]

ThG[B] *Theologie der Gegenwart*, Bergen-Enkheim 1967ss (a partir del volumen 10)

ThLZ *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig 1878ss

ThPh *Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie*, Freiburg i.Br. 1966ss

ThQ *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1818ss

ThRv *Theologische Revue*, Münster 1902ss

ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., ed. por G. Kittel, cont. por G. Friedrich, Stuttgart 1933ss

TRE *Theologische Realenzyklopädie*, 36 vols. e Índices, dir. por H. Balz, G. Krause y G. Müller, Berlin 1974-2004 (Índices en 2010)

TTh *Tijdschrift voor theologie*, Nijmegen (Holanda) 1961ss

TThZ *Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier 1941ss

UR *Unitatis redintegratio*, decreto del Vaticano II sobre ecumenismo

WA Martín Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ss

WKGS *Walter Kasper Gesammelte Schriften*, Herder, Freiburg i.Br, 18 vols. [trad. esp.: OCWK]

ZEvKR *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Tübingen 1951ss

ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart 1877ss

ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin 1900ss

ZThK *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen 1891ss

Fuentes

La teología, ciencia de la fe

1. «Die Funktion der Theologie in der Kirche».

   En: *Die Zukunft der Kirche: Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Zürich 1971, 45-52.

2. «Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der katholischen Theologie».

   En: H. Marre y J. Stüting (eds.), *Theologie in der Universität* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 16), Münster 1982, 12-68.

3. «Die Kirche als Ort der Wahrheit».

   En: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 255-271.

4. «Das Wahrheitsverständnis der Theologie».

   En: E. Coreth (ed.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987, 170-193. Publicado además en: W. Kasper, *Theologie und Kirche* II, Mainz 1999, 28-50.

5. «Die Wissenschaftspraxis der Theologie».

   En: W. Kern, H. J. Pottmeyer y M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1988, 242-277.

6. «Die Situation der katholischen Theologie in Deutschland».

   En: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück* 6 (1989), 180-184.

7. «Situation und Aufgaben gegenwärtiger systematischer Theologie».

   En: *Gott in dieser Zeit: Eine Herausforderung der Theologie* (Topos-Taschenbücher 200), Mainz 1990, 11-33.

8. «Theologie und Lehramt. Zur zentralen Frage der “Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen”».

En: *Osservatore Romano* (D) 41/1990 (12 de septiembre de 1990).

9. «Zum Spannungsverhältnis von Theologie und kirchlichem Lehramt».

Versión ligeramente revisada y ampliada de la alocución en el acto inaugural de la Jornada de las Facultades de Teología Católica (27 de enero de 1991), publicada en: ThQ 171 (1991), 247-250, donde se han suprimido los saludos.

10. «Was heißt es, Theologie zu treiben?».

Discurso de agradecimiento tras la entrega del Premio Teológico de las Semanas Universitarias de Salzburgo el 1 de agosto de 2006, publicado en: G. M. Hoff (ed.), *Gott im Kommen. Salzburger Hochschulwochen 2006*, Innsbruck/Wien 2006, 250-258.

Fe e historia

11. «Geschichte. Grundlinien einer Theologie der Geschichte».

En: ThQ 144 (1964), 129-169. Publicado además en: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 67-100.

12. «Kirchengeschichte als historische Theologie».

En: *Römische Quartalschrift* 80 (1985), 174-188. Publicado además en: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 101-116.

13. «Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings».

Lección magistral impartida en la Universidad de Lille con motivo de la Semana de Hermanamiento entre la Universidad de Lille y la Universidad de Münster en el semestre de verano de 1967, publicada en: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 33-47.

14. «Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie».

Lección de despedida de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga dictada el 6 de junio de 1989 y publicada en: ThQ 169 (1989) 257-

271. Publicada además en: W. Kasper, *Theologie und Kirche* II, Mainz 1999, 11-27.

La Escuela Católica de Tubinga

15. «Verständnis der Theologie damals und heute».

En: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen*, ed. por la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga, München / Freiburg i.Br. 1967, 90-115. Publicada además en: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 9-32.

16. «Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus».

En: IkaZ 17 (1988), 433-443.

17. «Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Bedeutung, Wirkungs - geschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus».

Conferencia impartida en el acto académico con motivo del septuagésimo quinto cumpleaños del Prof. Dr. Max Seckler en Tubinga el 13 de diciembre de 2002, publicada en: ThQ 183 (2003), 196-212.

Perfiles de teólogos

18. «Karl Adam. Zu seinem 100. Geburtstag und 10. Todestag».

En: ThQ 156 (1976), 251-258.

19. «Karl Rahner – Theologe in einer Zeit des Umbruchs».

En: ThQ 159 (1979), 263-271.

20. «“Weil Wahrheit ein Name Gottes ist…” Zum Tod von Ludger Oeing-Hanhoff».

En: ThQ 166 (1986), 161-163.

21. «Ein leidenschaftlicher Pionier der Ökumene. Zum Tode von Hermann Cardinal Volk».

En: *Rheinischer Merkur / Christ und Welt* 28 (1988), 22.

22. «Nachruf auf Anton Vögtle».

En: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg 1996, 144-146.

23. «“Parrhesia”, mit großem Freimut. Bernhard Hanssler: Meister des Wortes».

En: *Renovatio* 53 (1997), 112-113.

24. «Kardinal Karl Lehmann zu Ehren».

En: StdZ 224 (2006), 507-515.

Posiciones teológicas a debate

25. «Mysterium Salutis. Anmerkungen zu einer neuen heilsgeschichtlichen Dogmatik».

En: ThRv 65 (1969), 1-6.

26. «Das Wesen des Christlichen. Anfragen an die “Einführung in das Christentum” von Joseph Ratzinger».

En: ThRv 65 (1969), 182-188.

27. «Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis. Antwort auf Joseph Ratzingers “Glaube, Geschichte und Philosophie”».

En: *Hochland* 62 (1970), 152-157.

28. «Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns “Der gekreuzigte Gott”».

En: ThQ 153 (1973), 8-14. Publicado además en: M. Welker (ed.), *Diskussion über J. Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München 1979, 140-148.

29. «Zur Sachfrage: Schöpfung und Erlösung. Replik auf Jürgen Moltmann».

En: ThQ 153 (1973), 351-352.

30. «Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng».

En: L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Freiburg i.Br. 1975, 179-183.

31. «Christsein ohne Tradition? Anfragen an Hans Küng».

En: H. U. v. Balthasar, A. Deissler, A. Grillmeier et al., *Diskussion über Hans Küngs "Christsein"*, Mainz 1976, 19-34.

32. «Abschied vom Gott der Philosophen? Zu E. Jüngel, "Gott als Geheimnis der Welt", Tübingen 1977».

    En: *Evangelische Kommentare* 10 (1977), 622s. Publicado además en: ThG[B] 21 (1978), 46-48.

33. «Neuere philosophische Denkformen in der Theologie».

    En: MThZ 29 (1978), 426-431.

34. «Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit Edward Schillebeeckxs "Das kirchliche Amt"».

    En: ThQ 163 (1983), 46-53.

35. «Rezension zu Edward Schillebeeckxs "Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche"».

    En: ThQ 166 (1986), 156ss.

36. «Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive».

    En: J. B. Metz (ed.), *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 122), Düsseldorf 1986, 77-98.

37. «Rezension zu Eugen Drewermanns "Dein Name ist wie der Gesch- mack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kind- heitsgeschichte nach dem Lukasevangelium"».

    En: ThQ 167 (1987), 309ss.

38. «Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion».

    En: R. Mosis y L. Ruppert (eds.), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie* (FS A. Deissler), Freiburg i.Br. 1989, 265-274. Publicado además en: IKaZ 19 (1990), 298-306.

39. «"Eine unabweisbare Verpflichtung". Überlegungen zu einer Neuauflage des "Lexikons für Theologie und Kirche"».

    En: HerKorr 44 (1990), 583-588.

Notas

[1]. DH 3009.

[2]. Cf. DV 2.

[3]. Cf. DV 24.

[4]. Cf. GS 3s, 10s, 22, 40 y 42s.

[5]. Cf. GS 40, 44 y 62.

[6]. Cf. LG 12.

[*] Según el Diccionario de la Real Academia Española, «doctrina de teología moral que en puntos discutibles sigue la opinión más segura y favorable a la ley». [N. del T.].

[7]. Cf. AAS 58 (1996), 889-896.

[8]. Cf. Suplemento a Conc (D) 5/1 (1969).

[9]. Cf. H. HEINEMANN (ed.), *Neue Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen. Lehrbeanstandungsverfahren bei der deutschen Bischofskonferenz* (Nachkonziliare Dokumentation 37), Trier 1974.

[10]. Cf. E. CORECCO y W. AYMANS, «Kirchliches Lehramt und Theologie»: IKaZ 3 (1974), 150-170; ÍD. e ÍD., «Struktur, Verfahren und Aufgaben der Glaubenskongregation. Fragen an ihren Sekretär Erzbischof Jerôme Hamer»: HerKorr 28 (1974), 238-246; ÍD. e ÍD., «In the Service of the Magisterium. The Evolution of a Congregation»: *The Jurist* 37 (1977), 340-357; J. NEUMANN, «Zur Problematik lehramtlicher Beanstandungsverfahren»: ThQ 149 (1969), 259-281; ÍD., «Das Lehrbeanstandungsverfahren bei der deutschen Bischofskonferenz», en A. Scheuermann et al. (eds.), *Convivium utriusque iuris* (FS A. Dordett), Wien 1976, 301-315; J. MEDINA ESTÉVEZ, «El nuevo procedimiento para el examen de las doctrinas»: *Ius canonicum* 14, n. 28 (1974), 204-219; H. HEINEMANN (ed.), *Neue Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen* (cf. *supra*, nota 3).

[11]. Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Theses de Magisterii Ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione»: Greg 57 (1976), 549-563; trad. al. en ThPh 52 (1977), 57-61, con comentarios de O. Semmelroth y K. Lehmann, en *ibid*., 61-66; trad. esp.: «Magisterio y teología», en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Documentos 1969-1996, BAC, Madrid 2000, 117-145 (con introducción de Ph. Delhaye y comentarios de O. Semmelroth y K. Lehmann)].

[12]. En este contexto no es posible ofrecer una documentación completa de los «casos» H. Küng, E. Schillebeeckx y J. Pohier, entre otros. Las declaraciones y los posicionamientos en relación con H. Küng están recopilados en *Nachkonziliare Dokumentation* 43, Trier 1975, en los dosieres documentales de la Oficina de Prensa del Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana y en los dos volúmenes de documentación: W. JENS (ed.), *Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng*, München / Zürich 1978, y N. GREINACHER y H. HAAG (eds.), *Der Fall Küng. Eine Dokumentation*, München / Zürich 1980. Para E. Schillebeeckx, cf. L. KAUFMANN, «Pohier, Schillebeeckx, Küng und das "Recht der Gläubigen"»: *Orientierung* 44 (1980), 3-7; B. VAN IERSEL, «Wie fair war das Kolloquium mit Schillebeeckx?»: *ibid*., 42-45; ÍD., «Um den Rechtsschutz im römischen Lehrprüfungsverfahren»: *ibid*., 52-56. Para J. Pohier, cf. la introducción a la edición alemana de J. POHIER, *Wenn ich Gott sage*, Olten / Freiburg i.Br. 1980, 11-49.

[13]. Reproducida en el volumen que recoge el trabajo de dichas jornadas: W. KERN (ed.), *Die Theologie und das Lehramt* (QD 91), Freiburg i.Br. 1981.

[14]. Cf. *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland*, ed. por el Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana (Verlautbarungen des Apost. Stuhles 25), 26-34 y 167-172 [trad. esp. de ambos discursos en www.vatican.va].

[15]. Cf. J. DE GHELLINCK, «À propos des sens du mot "Theologia"», *Le movement théologique du XII^e siècle*, Paris 1914, 323-350; F. KATTENBUSCH, «Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke *theología*, *theologeîn*, *theológos*»: ZThK 11 (1930), 159-205; Y. CONGAR, «Théologie», en DThC XV/1, 341-346; G. EBELING, «Theologie», en RGG[3] 6, 754-769; A. GRILLMEIER, «Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik», en ÍD., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i.Br. 1975, 585-636.

[16]. Cf. Y. CONGAR, «Pour une histoire sémantique du terme "Magisterium"»: RScPhTh 60 (1976), 85-98; ÍD., «Bref historique des formes du "Magistère" et de ses relations avec les docteurs»: *ibid*., 99-112.

[17]. Además de los dos trabajos de Y. Congar citados en la nota anterior, los textos más informativos son H. JEDIN, «Theologie und Lehramt», en R. Bäumer (ed.), *Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert*, Münster 1976, 7-21; A. DULLES, «The Magisterium in History. A Theological Reflection»: *Chicago Studies* 17 (1978), 264-281. Donde con más detalle y más a fondo se trata la cuestión es en M. SECKLER, «Kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente», en W. Kern (ed.), *Die Theologie und das Lehramt* (cf. *supra*, nota 7). Las siguientes consideraciones históricas se inspiran en gran medida en la investigación de M. Seckler.

[18]. J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (HThK 10), Fasc. 2, Freiburg i.Br. 1971, 212.

[19]. K. H. RENGSTORF, «didáskalos», en ThWNT 2, Stuttgart 1935, 150-162, aquí 155.

[20]. Cf. *ibid*., 140s.

[21]. Cf. *ibid.*, 154.

[22]. Cf. *ibid*., 158s.

[23]. Cf. *ibid*., 160s. Para toda esta cuestión, cf. H. GREEVEN, «Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus»: ZNW 44 (1952-1953), 1-43.

[24]. Cf. F. HAHN, «Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie», en W. Kern (ed.), *Die Theologie und das Lehramt* (cf. *supra*, nota 7), 63-115.

[25]. Cf. F. NORMANN, *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münster 1966, 23-44; H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi* (NTA 10), Münster 1973, 91-105; S. VAN TILBORG, *The Jewish Leaders in Matthew*, Leiden 1972; W. TRILLING, *Das wahre Israel* (StANT 10), München 1964[3], 36ss [trad. esp.: *El verdadero Israel: estudio de la teología de Mateo*, Fax, Madrid 1974]; ÍD., «Das Kirchenverständnis nach Matthäeus (Mt 28,18-20)», en Íd., *Vielfalt und Einheit im Neuen Testament*, Einsiedeln 1968, 125-139; ÍD., «Amt und Amtsverständnis bei Matthäus»: *Mélanges Bibliques* (FS B. Rigaux), Gembloux 1970, 29-44.

[26]. Así opinan H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957, 197 [trad. esp.: *Carta a los Efesios: comentario*, Sígueme, Salamanca 1991]; J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (cf. *supra*, nota 12), 212; de ellos discrepa K. H. RENGSTORF, «didáskalos» (cf. *supra*, nota 13), 161.

[27]. Así H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich / Einsiedeln / Köln 1970, 194 [trad. esp.: *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Barcelona 1971].

[28]. En este punto habría que abordar la cuestión del llamado protocatolicismo.

[29]. Cf. *Did* 13,2; 15,1.

[30]. Cf. *Did* 15,1s.

[31]. Cf. *Bern* 1,8; 4,9.

[32]. Cf. *Herm* 9; 22,2.

[33]. Cf. *Mart Polic* 12,3.

[34]. Cf. Sócrates, *Historia Ecclesiastica*, en PG 67, 636.

[35]. Como hace K. H. Rengstorf, «didáskalos» (cf. *supra*, nota 13), 161s.

[36]. Para la problemática de la helenización, cf. A. Grillmeier, «Hellenisierung- Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des urchristlichen Dogmas», en Íd., *Mit ihm und in ihm* (cf. *supra*, nota 9), 423-488.

[37]. Cf. Vicente de Lerin, *Commonitorium* 15, 23, 41 y 42.

[38]. Cf. *Regla de san Benito* 9.

[39]. Cf. PL 77, 49B.

[40]. Cf. H. Rahner, «Kirchenlehrer», en LThK^2 6, 230.

[41]. Cf. Ireneo de Lyon, *Ad. haer.* III, 3, 1 (PG 7, 848); IV, 33, 8 (PG 7, 1077C). Véase también Tertuliano, *Praescr.* 32 (PL 2, 52ss).

[42]. Cf. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beiträge zur historischen Theologie 14), Tübingen 1953, 163-194.

[43]. J. Ratzinger, «Primat, Episkopat und successio apostolica», en K. Rahner e Íd., *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg i.Br. 1961, 49 [trad. esp.: «Primado, episcopado y *succesio apostolica*», en *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 2005].

[44]. Cf. Ireneo de Lyon, *Ad. haer*. III, 24, 1 (PG 7, 966s).

[45]. Cf. *ibid*., IV, 26, 2 (PG 7, 1053s).

[46]. Cf. H. J. Sieben, «Zur Entwicklung der Konzilsidee (I)»: ThPh 45 (1970), 353-389. Véase, sin embargo, las precisiones que realiza en Íd., «Zur Autorität der Konzilien in der Alten Kirche», en L. Bertsch et al., *Theologische Streitfragen im «Fall Küng»*, Würzburg 1980, 24s.

[47]. Cf. Ireneo de Lyon, *Ad. haer.* IV, 33, 8 (PG 7, 1077C).

[48]. M. Seckler, *Kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie* (cf. *supra*, nota 11).

[49]. A modo de síntesis, cf. Y. Congar, *L'ecclésiologie au haut moyen âge*, Paris 1968; trad. al.: *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma* (HDG III/3c), Freiburg i.Br. 1971 [trad. esp. incluida en: Y. Congar, *Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días* (HD III/3c-d), BAC, Madrid 1976]. Véase además K. F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church (300-1140)*, Princeton 1969.

[50]. Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* II/II q. 1 a. 10.

[51]. Cf. M.-D. Chenu, «La théologie comme science au XIII^e siècle»: *Archives d'historie doctrinale et littéraire du moyen âge* 2 (1927), 31-71 (este artículo se publicó posteriormente como libro; véase la segunda ed. [Paris 1943], 7-12); Íd., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957; U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (BHTh 49), Tübingen 1974.

[52]. Cf. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 2.

[53]. Cf. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (cf. *supra*, nota 45), 358-360; B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (Grundriß der Geschichte der Philosophie 2), Berlin 1927 (reimpresión: Darmstadt 1958), 355.

[54]. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (cf. *supra*, nota 43), 157.

[55]. Cf. H. Grundmann, «Sacerdotium, Regnum, Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert»: AKuG 34 (1951-1952), 5-21; H. J. Brandt, «Excepta facultate theologica. Zum Ringen um die Einheit von "imperium", "sacerdotium" und "studium" im Spätmittelalter», en R. Bäumer (ed.), *Reformatio Ecclesiae* (FS E. Iserloh), Paderborn 1980, 201-214.

[56]. Cf. Tomás de Aquino, *Quodl.* I q. 7 a. 2 (14).

[57]. Cf. Íd., *Quodl*. III q. 4 a. 1 (9); Íd., *Contra impugn.*, cap. 2.

[58]. Íd., IV *Sent.* d. 19 q. 2 a. 2 qua 2 ad 4.

[59]. Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* II/II q. 1 a. 9 y 10. Para la interpretación detallada de los textos de Tomás, cf. M. Seckler, *Kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie* (cf. *supra*, nota 11).

[60]. Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* I q. 1 a. 8. Al respecto, véase N. M. Häring, «Die ersten Konflikte zwischen der Universität Paris und der kirchlichen Lehrautorität»: MM 10 (1975), 38-51; J. Miethke, «Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts»: *ibid*., 52-94.

[61]. Véase M. Seckler, *Kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie* (cf. *supra*, nota 11).

[62]. Cf. K. A. Fink, en HKG 3/2, Freiburg i.Br. 1968, 391 (con bibliografía) [trad. esp. en H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, vol. 4: *La Iglesia de la Edad Media después de la reforma gregoriana*, Herder, Barcelona 1972].

[63]. Véase R. Bäumer, «Lehramt und Theologie in der Sicht katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts», en Íd., *Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert* (cf. *supra*, nota 11), 34-37.

[64]. G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 27, 561.

[65]. Véase H. Jedin, «Theologie und Lehramt» (cf. *supra*, nota 11), 12.

[66]. Al respecto, véase M. Seckler, *Kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie* (cf. *supra*, nota 11).

[67]. El discurso se reproduce en J. Finsterhölzl, *Ignaz von Döllinger* (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz / Wien / Köln 1969, 227-263, espec. 251.

[68]. Cf. *ibid*., 257.

[69]. Cf. DH 2875-2880.

[70]. DH 1507.

[71]. Cf. DH 3007.

[72]. Cf. Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1, Mainz 1965, 218-225 y 241-259 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, vol. 1: *Ensayo histórico*, Dinor, San Sebastián 1964].

[73]. Véase R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris 1952, 354; Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (cf. *supra*, nota 43), 255.

[74]. DH 3884.

[75]. Cf. DH 3886.

[76]. Cf. AAS 46 (1954), 314s. Al respecto, véase M. Seckler, «Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI.»: ThQ 149 (1969), 209-234.

[77]. Cf. O. Köhler, *Bewußtseinsstörungen im Katholizismus*, Frankfurt a.M. 1972.

[78]. Véase H. Jedin, «Theologie und Lehramt» (cf. *supra*, nota 11), 15-17.

[79]. Reimpreso en J. P. Migne, *Cursus theologiae completus*, t. 1, Paris 1839 [trad. esp.: *De locis theologicis*, BAC, Madrid 2006].

[80]. *Ibid*., cap. 1.

[81]. Cf. *ibid*., cap. 2.

[82]. Cf. *ibid*., cap. 4.

[83]. Cf. J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Roma / Torino 1870, 171.

[84]. Cf. *ibid*., 168-182.

[85]. Cf. M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 1, Freiburg i.B. 1874 (reimpresión: Freiburg i.Br. 1948, 182-187).

[86]. Cf. DH 2876 y 2879.

[87]. Cf. DV 10.

[88]. Cf. LG 12.

[89]. Cf. DV 10.

[90]. Cf. AAS 54 (1962), 792.

[91]. Cf. GS 62; AG 22 y 39.

[92]. Reimpresa en *Nachkonziliare Dokumentation* (cf. *supra*, nota 3) [trad. esp. oficial en www.vatican.va].

[93]. Cf. GS 3s, 10s, 22, 40, 42, 44 y 62.

[94]. Cf. GS 62; UR 4.

[95]. Cf. AAS 58 (1966), 889-896.

[96]. M. Seckler, *Kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie* (cf. *supra*, nota 11).

[97]. De entre la casi ilimitada literatura sobre este tema mencionaremos tan solo: B. Casper, K. Hemmerle y P. Hünermann, *Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge* (QD 45), Freiburg i.Br. 1970; G. Sauter (ed.), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen* (Theologische Bücherei 49), München 1971; Íd. et al., *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion*, München 1973; B. J. Lonergan, *Method in Theology*, London 1973; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología*, Libros Europa, Madrid 1981]; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología fundamental: análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Herder, Barcelona 2000]; L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979; R. Schaeffler, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie* (QD 82), Freiburg i.Br. 1980; M. Seckler, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg i.Br. 1980.

[98]. Cf. M. Gatzemeier, *Theologie als Wissenschaft?*, 2 vols., Stuttgart 1975. En este contexto sería importante también H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1975[3] [trad. esp.: *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires 1973]; R. Schäfer, *Die Misere der theologischen Fakultäten. Dokumentation und Kritik eines Tabus*, Schwerte 1970.

[99]. Cf. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (cf. *supra*, nota 91). Al respecto, desde el punto de vista que aquí nos interesa, cf. J. Alfaro, «Problema theologicum de munere Theologiae respectu Magisterii»: Greg 57 (1976), 39-79.

[100]. Cf. H. Scholz, «Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?»: *Zwischen den Zeiten* 9/1 (1931), 8-35 [reimpreso en G. Sauter (ed.), *Theologie als Wissenschaft* (cf. *supra*, nota 91), 221-264, aquí 231-233]. Crítico con esta propuesta se muestra K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. I/1, Zürich 1947[5], 261-310. Positivamente lo acogen W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (cf. *supra*, nota 91), 270ss; L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften* (cf. *supra*, nota 91), 68s.

[101]. Cf. *ibid*. (reimp.), 233-235; E. Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften* (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften), Berlin 1929. La relevancia de estas consideraciones para la teología la ha puesto de relieve K. Lehmann, «Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft», en Íd., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35-53.

[102]. Al respecto, cf. R. Schaeffler, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre* (cf. *supra*, nota 91).

[103]. Cf. Tomás de Aquino, *S.th*. I q. 1 a. 7.

[104]. Cf. J. Simon, «Zum wissenschafts-philosophischen Ort der Theologie»: ZThK 77 (1980), 435-452.

[105] . Cf. DH 3004. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que aquí solo se habla en general de conocer (*cognoscere*), no de una prueba de la existencia de Dios. Además, lo que se afirma es la mera posibilidad de un conocer cierto (*certo cognosci posse*), no su realidad. Así pues, se trata únicamente de la apertura fundamental de la razón a Dios y, por ende, de que la fe es una obediencia consonante con la razón (cf. DH 3009).

[106]. Cf. L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften* (cf. *supra*, nota 91), 223s; H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München / Zürich 1978, espec. 629ss [trad. esp.: *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Trotta, Madrid 2005].

[107]. Cf. Agustín de Hipona, *In Joh.* 2, 29 (PL 35, 1631); Tomás de Aquino, *S.th.* II/II q. 2 a. 2.

[108]. Cf. DH 3008: *Propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*, «Por la autoridad del mismo Dios que se revela»; véase también DH 3032.

[109]. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, prooem.

[110]. Buenaventura, *Sent*., prooem. q. 1.

[111]. *Ibid*., q. 2.

[112]. Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* I q. 1 a. 8. Para la concepción de ciencia teológica de Tomás de Aquino, cf. J. Beumer, *Die theologische Methode* (HDG I/6), Freiburg i. Br. 1972, 79-83 (con bibliografía) [trad. esp.: *El método teológico* (HD I/6), Cristiandad, Madrid 1977].

[113]. Tomás de Aquino, *S.th*. I q. 1 a. 8.

[114]. Para las consecuencias de esta idea para la cuestión de la infalibilidad en la Iglesia, cf. W. Kasper, «Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte»: ThQ 155 (1975), 198-215. Para su relevancia para la relación entre magisterio eclesiástico y teología, cf. J. Alfaro, «Problema theologicum de munere Theologiae respectu Magisterii» (cf. *supra*, nota 93).

[115]. Cf. W. Kasper, «Tradition als Erkenntnisprinzip» (cf. *supra*, nota 108).

[116]. *Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II* (cf. supra, nota 8), 170.

[117]. Cf. DH 2879, 2922 y 3045; LG 25.

[118]. DV 8.

[119]. Cf. LG 12.

[120]. Cf. DV 10; LG 25.

[121]. Para la teología, formas y grados de obligatoriedad del magisterio, cf. K. Rahner, «Lehramt», en SM (D) III, 177-193 [trad. esp.: «Magisterio eclesiástico»: SM (Esp) IV, 382-398]; M. Löhrer, «Träger der Vermittlung», en MySal (D) I, Einsiedeln / Zürich / Köln 1965, 545-586 [trad. esp.: «Sujetos de la transmisión», en MySal (Esp), 607-650]. Para la obligatoriedad de las afirmaciones magisteriales falibles, cf. *Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind* (ed. por el Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana), Bonn 1967, nn. 17-20.

[122]. Para la eclesiología de *communio* en general, cf. Y. Congar, «Die Wesenseigenschaften der Kirche», en MySal (D) IV/1, 357-595, aquí 397-420 [trad. esp.: «Propiedades esenciales de la Iglesia», en MySal (Esp) IV/1, 371-606, aquí 410-424]; para la estructura comunional de la fe y del magisterio, cf. W. Aymans, «Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts», en J. Listl et al. (ed.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1979, 421-429.

[123]. Cf. W. Kasper, «Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt», en D. Mieth y H. Weber (eds.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute* (FS Alfons Auer), Düsseldorf 1980, 17-41.

[124]. Cf. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (cf. *supra*, nota 45), 19-51.

[125]. Cf. Juan Pablo II, *Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II.* (cf. *supra*, nota 8), 27.

[126]. DH 3019.

[127]. Cf. GS 36 y 56.

[128]. JUAN PABLO II, *Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II.* (cf. *supra*, nota 8), 33.

[129]. *Ibid*., 171.

[130]. *Ibid*., 170.

[131]. *Ibid*., 168.

[132]. Cf. DH 3016.

[133]. Cf. DH 3016-3019.

[134]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii de Trin. prooem*. q. 2 a. 3.

[135]. Cf. JUAN PABLO II, *Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II.* (cf. *supra*, nota 8), 27s.

[136]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I q. 1 a. 8.

[137]. Cf. GS 36.

[138]. JUAN PABLO II, *Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II.* (cf. *supra*, nota 8), 28.

[139]. Cf. W. KASPER, «Tradition als Erkenntnisprinzip» (cf. *supra*, nota 108).

[140]. JUAN PABLO II, *Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II.* (cf. *supra*, nota 8), 170.

[141]. PABLO VI, «Discurso al Congreso Internacional sobre la Teología del Vaticano II» (cf. *supra*, nota 1), 890.

[142]. Cf. LG 12.

[143]. Cf. DV 10.

[144]. Cf. LG 25.

[145]. Cf. CD 12-14.

[146]. Cf. W. KASPER, «Tradition als Erkenntnisprinzip» (cf. *supra*, nota 108).

[147]. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Nachfolge und Amt», en ÍD., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Einsiedeln 1960, 80-147 [trad. esp.: «Seguimiento y ministerio», en ÍD., *Ensayos teológicos* II: *Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1964, 97-174].

[148]. Véase PABLO VI, «Discurso al Congreso Internacional sobre la Teología del Vaticano II» (cf. *supra*, nota 1), 889-896.

[149]. Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 19.

[150]. LG 21.

[151]. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 1: *Theologische Erkenntnislehre* (Gesammelte Schriften 3), Freiburg i.Br. 1948, 436-441; A. STOLZ, *Einführung in die Theologie*, Freiburg i.Br. 1941.

[152]. Para una visión histórica, cf. Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche* (cf. *supra*, nota 43), y la literatura mencionada en esa nota; para una visión sistemática, cf. W. AYMANS, «Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts» (cf. *supra*, nota 116), 423-426.

[153]. La relación colaborativa entre magisterio y teología se limita a asumir la idea fundamental de la reciente eclesiología de *communio*, según la cual la *communio* eclesial, en conformidad con la comprensión católica, siempre es también, aunque no exclusivamente, *communio hierarchica*. Mientras que una eclesiología jerarcológica solo podía entender la relación entre magisterio y teología en el sentido de subordinación y delegación, una eclesiología de *communio* es capaz de hablar también de cooperación y de invocar para ello el número 19 de la encíclica *Redemptor hominis* (cf. *supra*, nota 143).

[154]. Cf. K. Rahner, «Theologie und Lehramt»: StdZ 105 (1980), 365-375.

[155]. Una relación igual de abierta se plantea también en K. Rahner, «Lehramt und Theologie», en *Schriften zur Theologie* XIII, Zürich / Einsiedeln / Köln 1978, 69-92; M. Seckler, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche* (cf. *supra*, nota 91), 87-98.

[156]. Esto opina también el papa Juan Pablo II, *Reden und Ansprachen* (cf. *supra*, nota 8), 33, 168 y 171.

[157]. Cf. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825), ed. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957, 152-157 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[158]. Cf. las consideraciones de Tomás de Aquino sobre la cuestión de si está permitido criticar a los superiores eclesiásticos en *S.th.* II/II q. 33 a. 3 y 4.

[159]. Cf. la Declaración de Freising (cf. supra, nota 7).

[160]. Cf. I. Kant, *Streit der Fakultäten*, A 27 [trad esp.: *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid 2003].

[161]. Cf. R. Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, ed. a partir del legado póstumo por F. Henrich, Düsseldorf 1984, 70-73 [trad. esp.: *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992].

[162]. Cit. en H. B. Gerl, *Romano Guardini. 1885-1968. Leben und Werk*, Mainz 1985, 60.

[163]. Cf. P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1979.

[164]. Cf. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (1918), nueva ed., Freiburg i.Br. 1953, 129-143 [trad. esp.: *El espíritu de la liturgia*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2000^{2}].

[165]. Cf. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln / Zürich / Köln 1970 [trad. esp.: *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Barcelona 1971].

[166]. Cf. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München / Mainz 1973, 16-19 [orig. esp.: *Teología de la liberación: perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1985^{11}].

[167]. Cf. J. Pieper, «Der Verderb des Wortes und die Macht. Platons Kampf gegen die Sophistik»: *Hochland* 57 (1964/65), 12-25.

[168]. Cf. Íd., *Die Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1957 [trad. esp.: «La verdad de las cosas», en Íd., *El descubrimiento de la realidad: la realidad y el bien; la verdad de las cosas*, Rialp, Madrid 1974].

[169]. Cf. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954 [trad. esp.: «Doctrina de la verdad según Platón», en Íd., *Doctrina de la verdad según Platón, y Carta sobre el humanismo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1955]; Íd., *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1954^{3} [trad. esp.: *De la esencia de la verdad*, Herder, Barcelona 2007].

[170]. Cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen / Vlyn 1970 [trad. esp.: *La sabiduría en Israel*, Fax, Madrid 1973].

[171]. Ireneo de Lyon, *Adv. haer*. III, 24, 1.

[172]. *Ibid*., IV, 33, 8.

[173]. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (1922), nueva ed.: Mainz 1955, 19 [trad. esp.: *Sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 1964^{3}].

[174]. Cf. LG 12 y 25.

[175]. Cf. J. H. Newman, *Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre*, en Íd., *Ausgewählte Werke* IV, ed. M. Laros y W. Becker, Mainz 1959, 253-292 [trad esp. del orig. inglés: *Consulta a los fieles en*

materia doctrinal, Cátedra «John Henry Newman» de la UPSA / Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», Salamanca 2001].

[176]. Cf. P. M. Zulehner, *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahl- christenpastoral*, Wien 1974; Íd., «Auswahlchristen», en J. Pfammatter y F. Furger (eds.), *Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche* (Theologische Berichte 10), Zürich 1981, 109-137.

[177]. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1975[6], 28 [trad. esp.: «La ciencia como profesión», en Íd., *La ciencia como profesión; La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid 2007[2]].

[178]. Cf. J. A. Möhler, Die *Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, ed. J. R. Geiselmann, Köln 1957, 152-157 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[179]. Aquí radica la justificada aspiración y al mismo tiempo el problema fundamental de la propuesta de H. Fries y K. Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (QD 100), Freiburg i.Br. 1983 [trad. esp.: *La unión de las Iglesias: una posibilidad real*, Herder, Barcelona 1987].

[180]. Al respecto, cf. DwÜ, 527-542.

[181]. Cf. J. Möller, «Der unbewältigte Gott», en Íd. (ed.), *Der Streit um den Gott der Philosophen*, Düsseldorf 1985, 7.

[182]. Cf. M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964 [trad. esp.: *La verdad, encuentro con Dios*, Rialp, Madrid 1966].

[183]. Cf. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología fundamental: análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Herder, Barcelona 2000].

[184]. H. U. von Balthasar, *Theologik*, 2 vols., Einsiedeln 1975 [trad. esp.: *Teológica*, 3 vols., Encuentro, Madrid 1997-1998].

[185]. DV 11.

[186]. Citado por O. Loretz, *Galilei und der Irrtum der Inquisition. Naturwissenschaft – Wahrheit der Bibel – Kirche*, Kevelaer 1966, 82.

[187]. Cf. L. Dewart, *Die Grundlagen des Glaubens*, vol. 1, Zürich 1971, 27ss [trad. esp. del orig. inglés: *Los fundamentos de la fe*, Laia, Barcelona 1972 (incluye los dos volúmenes de la ed. alemana)]. Al respecto, véase J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 319 [trad. esp.: *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 2005]. Este problema es abordado también, de manera bastante más constructiva que en el caso de Dewart, por B. J. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen* (QD 67), Freiburg i.Br. 1975.

[188] . Cf. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1960, 3. Abhandlung), Heidelberg 1960.

[189] . G. Hasenhüttl, *Kritische Dogmatik*, Graz / Wien / Köln 1979.

[190]. Cf. *ibid*., 25.

[191]. Cf. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich / Einsiedeln / Köln 1970, 194 [trad. esp.: *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Barcelona 1971].

[192]. Cf. *ibid*., 140.

[193]. *Ibid*., 143.

[194]. M. Lutero, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 603 [trad. esp.: *La voluntad determinada*, en *Obras de Martín Lutero*, vol. 4, Paidós, Buenos Aires 1976].

[195]. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München / Mainz 1973, 16 [orig. esp.: *Teología de la liberación: perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1985[11]].

[196]. Cf. L. BOFF, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, 89s [trad. esp. del orig. portugués: *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982].

[197]. Al respecto, cf. D. BERDESINSKI, *Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie*, München 1973; S. WIEDENHOFER, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976.

[198]. Cf. W. THEUNISSEN, «Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel»: PhR 1970, suplemento 6.

[199]. Contra ello se dirigió ya pronto la teología católica. Cf. M. CANO, *Loci theologici* VIII, 1: *Connexae quippe sunt, ac fuere semper post natam scholam scholae contemptio et haeresum pestes*, «Porque desde el nacimiento de la Escuela siempre están y estuvieron unidos el desprecio de la Escuela y las pestes de las herejías» (cit. en A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, 155).

[200]. Cf. A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament*, Tübingen 1963[5], 551-561; R. BULTMANN, «Untersuchungen zum Johannesevangelium»: ZNW 27 (1928), 113-163; G. QUELL, G. KITTEL y R. BULTMANN, «alḗtheia», en ThWNT I, 233-248; H. VON SODEN, «Was ist Wahrheit?», en Íd., *Urchristentum und Geschichte*, vol. 1, Tübingen 1951, 1-24; W. PANNENBERG, «Was ist Wahrheit?», en Íd., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 202-222 [trad. esp.: «¿Qué es la verdad?», en Íd., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 53-76].

[201]. Cf. W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965 [trad. esp.: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968]. Cf. sin embargo las matizaciones en *ibid*., 99ss.

[202]. Cf. A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen*, Freiburg i.Br. 1975, 423-488.

[203]. Cf. G. QUELL, G. KITTEL y R. BULTMANN, «alḗtheia» (cf. *supra*, nota 20), 233.

[204]. H. VON SODEN, «Was ist Wahrheit?» (cf. *supra*, nota 20), 15.

[205]. Cf. G. QUELL, G. KITTEL y R. BULTMANN, «alḗtheia» (cf. *supra*, nota 20), 234.

[206]. Cf. *ibid*., 248.

[207]. Cf. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen / Vlyn 1970 [trad. esp.: *La sabiduría en Israel*, Fax, Madrid 1973].

[208]. Cf. *ibid*., 83.

[209]. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 170-178 [trad. esp.: *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 2004[2]]; R. BULTMANN, «alḗtheia», en ThWNT I, 245-248; ÍD., «Untersuchungen zum Johannesevangelium» (1928), en Íd., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 124-197; J. BLANK, «Der Johanneische Wahrheitsbegriff»: BZ 7 (1963), 163-173; H. SCHLIER, «Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit», en Íd., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, vol. 2, Freiburg i.Br. 1964, 272-278 [trad. esp.: «Sobre el concepto joanneo de verdad», en Íd., *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1970, 363-372]; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThK IV/2), Freiburg i.Br. 1971, 265-268 [trad. esp.: *El Evangelio según san Juan*, vol. 2, Herder, Barcelona 1982].

[210]. Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, 2 vols., Roma 1977.

[211]. Cf. G. KRETSCHMAR, «Wahrheit als Dogma – Die alte Kirche», en H. R. Müller-Schwefe (ed.), *Was ist Wahrheit?*, Göttingen 1965, 94-120; D. ZIZIOULAS, «Truth and Communion in the Perspective of Greek Patristic Thought»: *Irén* 44 (1971), 465-470.

[212]. Cf. D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* (Ökumenische Theologie 12), Zürich / Gütersloh 1985, 57ss.

[213]. Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean* (cf. *supra*, nota 30), 1024s.

[214]. H. KRINGS, «Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs»: PhJ 90 (1983), 20-31.

[215]. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 1.

[216]. Cf., por ejemplo, ÍD., *Super Evangelium Joannis*, pasaje correspondiente al versículo mencionado.

[217]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sent*. prol., 1s.

[218]. Cf. ÍD., *S.th*. I q. 1 a. 1.

[219]. ÍD., *S.th*. I q. 1 a. 7.

[220]. ÍD., *Sent*. prol., 2.

[221]. Cf. ÍD., *S.th.* I q. 1 a. 2; II/II q. 1 a. 6.8; q. 4 a. 1.

[222]. Cf. DV 24; OT 16.

[223]. Cf. OT 15s.

[224]. Cf. J. FEINER y M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 5 tomos, Einsiedeln / Zürich / Köln 1965-1966 [trad. esp.: *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 5 tomos, Cristiandad, Madrid 1969].

[225]. Cf. OT 15.

[226]. Cf. H. KÜNG y D. TRACY (eds.), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma* (Ökumenische Theologie 11), Zürich / Gütersloh 1984; W. BEINERT, *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Regensburg 1985, 97ss.

[227]. Cf. DH 3016.

[228]. Cf. K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957[2] [trad. esp.: *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona 1963]; ÍD., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1963[2] [trad. esp.: *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967]. Junto a Rahner, hay que remitir además a J. B. Lotz, E. Coreth y O. Muck. Curiosamente, de un enfoque análogo parte la nueva teología francesa, que procede, al igual que K. Rahner, de J. Maréchal y su confrontación crítica con Kant y el primer Fichte y, al igual que H. de Lubac, de M. Blondel y su apologética basada en el método de la inmanencia.

[229]. Cf. H. M. SCHMIDINGER, *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken*, Freiburg i.Br. 1985. También J. B. Metz ensaya una teología pos- idealista, pero circunscribe esta unilateralmente, en el aspecto filosófico, a la confrontación con el desafío marxista. Nadie negará en serio que este existe. Sin embargo, ¿no constituye, por ejemplo, Nietzsche asimismo un desafío inquietantemente actual? Pero sobre todo hay que afirmar que la Modernidad y, en especial, el idealismo únicamente se pueden superar pasando por ellos y conservando sus logros positivos –en especial el progreso en la conciencia de libertad y los derechos asociados a la libertad personal– en la época «trasmoderna» [*nachneuzeitlich*], también en la Iglesia «trasmoderna». Por consiguiente, es necesario «subsumir» [*aufheben*] en sentido hegeliano el enfoque trascendental.

[230]. Cf. H. M. BAUMGARTNER, «Transzendentalphilosophie», en SM (D) IV, 979-986 [trad. esp.: «Filosofía trascendental», en SM (Esp) III, 199-206].

[231]. Cf. H. KRINGS, «Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken»: PhJ 77 (1970), 225-237; H. KRINGS y E. SIMONS, «Gott», en HPhG II, 614-641 [trad. esp.: «Dios», en CFF I, 584-615]. A diferencia de K. Rahner, H. Krings parte de un análisis trascendental no del conocimiento, sino de la libertad, un enfoque capaz de hacer mayor justicia al carácter histórico y libre de la revelación bíblicamente entendida. Cf. asimismo T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*. *Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985.

[232]. Cf. J. S. DREY, «Vom Geist und Wesen des Katholizismus» (1819), en J. R. Geiselmann (ed.), *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 193-234; ÍD., *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, § 48 (1819), Frankfurt a.M. 1966, 30.

[233]. Cf. Íd., *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (cf. *supra*, nota 52), §§ 59-61 y 71; J. B. von Hirscher, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, 3 vols., Tübingen 1851[3].

[234]. Cf. W. Pannenberg, «Heilsgeschehen und Geschichte», en Íd., *Grundfragen systematischer Theologie* (cf. *supra*, nota 20), 22-78 [trad. esp.: «Acontecer salvífico e historia», en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (cf. *supra*, nota 20), 211-276]; Íd., «Über historische und theologische Hermeneutik», en *ibid*., 123-158 [este artículo no está incluido en la trad. esp.].

[235]. Cf. J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (cf. *supra*, nota 52), § 46, 27s.

[236]. Cf. J. E. Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingen 1859[2], 230.

[237]. Cf. *ibid*., 258, 268 y 290.

[238]. Cf. L. B. Puntel, «Wahrheit», en HPhG III, 1649-1668 [trad. esp.: «Verdad», en CFF III, 616-637].

[239]. Tomás de Aquino, *S.th*. II/II q. 1 a. 2 ad 2.

[240]. *Ibid*., II/II q. 1 a. 6 s.c.

[241]. Cf. DH 3016.

[242]. Cf. UR 11.

[243]. Cf. GS 22.

[244]. Comisión Teológica Internacional, «La unidad de la fe y el pluralismo teológico» (1972), n. 4, en Íd., *Documentos (1969-1996)*, BAC, Madrid 2000[2], 44.

[245]. Cf. *ibid*. Aquí no podemos ocuparnos del problema del pluralismo en la relación del cristianismo con las demás religiones. Al respecto, cf. H. Waldenfels, «Das Christentum im Streit mit den Religionen um die Wahrheit», en W. Kern et al. (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 2, Freiburg i.Br. 1985, 241-265.

[246]. Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 473s; Íd., «Dogmatik», en NHThG[1] I, 196 y 201s [trad. esp.: «Dogmática», en DCT I]; H. U. von Balthasar, *Theologik*, vol. 2, Einsiedeln 1985 [trad. esp.: *Teológica*, 3 vols., Encuentro, Madrid 1997-1998].

[247]. Cf. T. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1973 [trad. esp. del orig. inglés: *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid 1981[7]]; S. Toulmin, *Kritik der kollektiven Vernunft*, Frankfurt a.M. 1978.

[248]. Cf. W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* (GS 5), Stuttgart 1957[2], espec. 242ss; E. Husserl, *Die Krisis der euro- päischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag 1962[2] [trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Altaya, Barcelona 2000].

[249]. DV 8.

[250]. Cf. Buenaventura, *In sent*., prooem. 9, 2.

[251]. Cf. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII*e *siècle*, Paris 1957[3], 13; Íd., *Das Werk von des Hl. Thomas Aquin* (DThA, vol. supl. 2), Graz 1960.

[252]. Cf. COD 215s.

[253]. Cf. *ibid*., 720s.

[254]. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, Zollikon / Zürich 1955, 297.

[255] . Cf. SC 9.

[256]. DH 246; cf. *ibid*., 3792 y 3828.

[257]. Cf. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972 [trad. esp. del orig. inglés: *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980].

[258]. Cf. A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie*. *Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz 1982.

[259]. Cf. SC 16; OT 16.

[260]. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zürich 1982; J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (HThK 10/2), Freiburg i.Br. 1971.

[261]. Cf. COD 216.

[262]. Cf. J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970; C. KELLER, *Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus*, Göttingen 1976; H.-J. BIRKNER, «Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik», en HCE 1, 281-296, aquí 282-286; W. THÖNISSEN, *Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, Mainz 1988.

[263]. Cf. F. X. ARNOLD, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gottmenschlichen*, Freiburg i.Br. 1949 [trad. esp.: *Teología e historia de la acción pastoral*, Juan Flors, Barcelona 1969]; H. SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, en HPTh l, 40-114.

[264]. Cf. OT 14-16.

[265]. Cf. N. LOBKOWICZ, *Theory and practice. History of a concept from Aristoteles to Marx*, London 1967; H. ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960 [trad. esp. del orig. inglés: *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2005]; J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied 1969[3] [trad. esp.: *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 2002[4]]; R. BUBNER, *Theorie und Praxis – eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt 1971; J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 [trad. esp.: *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979]; L. BERTSCH (ed.), *Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der praktischen Theologie*, Frankfurt a.M. 1975; K. LEHMANN, «Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie», en F. Klostermann y R. Zerfaß (eds.), *Praktische Theologie heute*, München 1974, 81-102; C. BOFF, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München / Mainz 1983 [trad. esp. del orig. portugués: *Teología de lo político: sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980]; L. BOFF y C. BOFF, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986 [trad. esp. del orig. portugués: *¿Cómo hacer teología de la liberación?*, Paulinas, Madrid 1986].

[266]. Cf. J. DUNS ESCOTO, *In sent*., prol. p. 4 q. 2 ad 1.

[267]. Cf. DH 3016.

[268]. Cf. AAS 71 (1979), 257-324 [trad. esp. oficial en www.vatican.va].

[269]. Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1963[2] [trad. esp.: *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967].

[270]. Cf. B. LONERGAN, *Method in Theology*, London 1973[2].

[271]. Cf. H. BRAUN, «Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments», en Íd., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 325-341, aquí 341.

[272]. Cf. una visión de conjunto en W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 168s.

[273]. Cf. J. AUDINET et al. (eds.), *Le déplacement de la théologie. Actes du colloque méthodologique de février 1976*, Paris 1977.

[274]. Cf. M. THEUNISSEN, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel* (PhR 6), Tübingen 1970, 87s.

[275]. Cf. K.-O. APEL, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», en Íd., *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt a.M. 1973, 358-435 [trad. esp.: «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en Íd., *La transformación de la filosofía*, vol. 2: *El* apriori *de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid 1985]; J. HABERMAS, «Wahrheitstheorien», ahora en Íd.,

Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M 1984, 127-183 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid 1989].

[276]. Cf. Aristóteles, *Met*. V 1025 b.

[277]. Cf. L. B. Puntel, «Wahrheit», en HPhG 3, 1649-1668 [trad. esp.: «Verdad», en CFF III, 616-637]; Íd., *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt 1978; W. Kasper, «La concepción teológica de la verdad», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 92-120.

[278]. Al respecto, cf. espec. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología fundamental: análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Herder, Barcelona 2000].

[279]. Cf. LG 1 y *passim*.

[280]. Cf. Aristóteles, *Met*. I 1, 981 a/b.

[281]. Aristóteles, *Met*. I 1, 984 a/b.

[282]. Agustín de Hipona, *Sermo* 43, 7, 9: PL 38, 258; para este pasaje y otros adicionales, cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* 1, Berlin 1957, 129-132.

[283]. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, prooem. (ed. F. S. Schmitt), 70.

[284]. Cf. H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952; Íd., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris 1959-1964; Íd., *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968. Nuevos enfoques para la fundamentación exegética de la interpretación tipológica pueden leerse en las contribuciones de G. von Rad y W. Zimmerli a C. Westermann (ed.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München 1960, así como en L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1966.

[285]. «La letra enseña los hechos, la alegoría lo que has de creer, el sentido moral lo que has de hacer y la anagogía hacia dónde has de tender».

[286]. Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* I, q. 1, a. 10. Al respecto, véase M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln 1971.

[287]. Cf. A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scho- lastik*, Freiburg i.Br. 1964, 130-138.

[288]. Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 26), 124ss.

[289]. Cf. Platón, *Timeo* 31 a.

[290]. Cf. DH 806.

[291]. Cf. A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925; E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i.Br. 1978, aquí 19-99; M. Seckler, «Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici"», en W. Baier et al. (eds.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 37-65.

[292]. Cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg i.Br. 2011 [OCWK 1]; Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen* 1, Mainz 1965 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, vol. 1: *Ensayo histórico*, Dinor, San Sebastián 1964].

[293]. Cf. M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, libro 1: *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg i.Br. 1948, 3.

[294]. Cf. W. Kasper, «Dogmatik»: NHThG 1, 193-203 [trad. esp.: «Dogmática», en DCT I]; Íd., «Erneuerung des dogmatischen Prinzips», en Íd., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 25-42 [trad. esp.: «Renovación del principio dogmático», en Íd., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989]; K. Lehmann, «Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft»,

en Íd., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35-53; N. Luhmann, «Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Funktion», en Íd., *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977, 72-181.

[295]. Cf. H. Schlier y K. Rahner, «Biblische Theologie», en LThK[2] 2, 439-451; W. Zimmerli y O. Merk, «Biblische Theologie», en TRE 6, 426-477.

[296]. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Darmstadt 1961[2], 186-191.

[297]. Cf. E. Weinzierl (ed.), *Der Modernismus*. *Beiträge* zu *seiner Forschung*, Graz 1974; N. Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg i.Br. 1977; T. M. Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*, Mainz 1979.

[298]. Cf. Pío XII, Encíclica *Divino afflante spiritu*: DH 3825-3831; Concilio Vaticano II, DV, espec. 12 y 23.

[299]. Cf. *infra*, nota 17.

[300]. Cf. Juan XXIII, «Gaudet Mater Ecclesia», en AAS 54 (1962), 786-796 [trad. esp. oficial en www.vatican.va].

[301]. Cf. GS 62, así como Sacra Congregatio pro doctrina fidei, *Mysterium Ecclesiae*, en AAS 65 (1973), 396-408 [trad. esp.: «Mysterium Ecclesiae», en Congregación para la Doctrina de la Fe, *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 73-89].

[302]. Cf. GS 36, 41, 56 y 76; AA 7.

[303]. Cf. los siguientes discursos del papa Juan Pablo II [todos disponibles en www.vatican.va]: a los profesores y estudiantes universitarios en Colonia y a los profesores de teología en Altötting (15 y 18 de noviembre de 1980), así como a los profesores de teología en Salamanca (2 noviembre de 1982); véase asimismo la sorprendente formulación en el nuevo CIC (1983), c. 809.

[304]. Cf. DH 3826-3831; DV 12.

[305]. Cf. K. Rahner, «Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft», en Íd., *Schriften zur Theologie* 6, Einsiedeln / Zürich 1965, 46-58 [trad. esp.: «Sobre el diálogo en la sociedad pluralista», en Íd., *Escritos de teología* 6, Cristiandad, Madrid 2007[2], 43-54].

[306]. Cf. OT 14.

[307]. Cf. *ibid*., 16.

[308]. Cf. GS 22.

[309]. Cf. *ibid*., 21.

[310]. Cf. *ibid*., 10 y 45.

[311]. Cf. *ibid*., 15.

[312]. Cf. DV 12.

[313]. Cf. OT 16; DV 24.

[314]. Cf. DV 8.

[315]. Cf. PO 16; SC 16.

[316]. Cf. UR 10.

[317]. Cf. OT 14 y 16.

[318]. Cf. UR 11.

[319]. Cf. OT 14-17.

[320]. Cf. GS 62.

[321]. Cf. AG 15s y 19.

[322]. A tal fin son especialmente relevantes K. Rahner, *Zur Reform des Theologiestudiums*, Freiburg i.Br. 1969; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología*, Libros Europa, Madrid 1981].

[323]. Cf. H. Fuchs, «Enkyklios Paideia», en RAC 5, 365-398; D. Ilmer, «Artes liberales», en TRE 4, 156-171; G. Hummel, «Enzyklopädie. Theologische», en TRE 9, 716-742.

[324]. Véase G. Hummel, «Enzyklopädie. Theologische» (cf. *supra*, nota 77), 728.

[325]. OT 14.

[326]. Cf. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 1976 [trad. esp.: *Curso fundamental de la fe: introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007[7]]. Al respecto, cf. M. Seckler, «Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners», en E. Klinger y K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozeß* (FS K. Rahner), Freiburg i.Br. 1984, 826-852.

[327]. Junto a los libros ya citados, por parte evangélica hay disponibles en el mundo de lengua alemana obras de intención análoga a cargo de K. Barth, G. Ebeling, E. Jüngel, G. Sauter, O. Bayer, F. Mildenberger y otros.

[328]. Cf. J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System* (Tübingen 1819), ed. e intr. F. Schupp, Darmstadt 1971; F. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (Berlin 1811/1830), ed. crítica de H. Scholz, Darmstadt 1961[4].

[329]. Cf. OT 15.

[330]. Cf. OT 16; DV 24. Para la historia de la interpretación de la Escritura, cf. G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Göttingen 1961; W. Joest et al., *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?*, Regensburg 1966 [trad. esp.: *La interpretación de la Biblia*, Barcelona, Herder 1970]; H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1982[3]; Íd., *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen 1970; W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg i.Br. 1970[2]; K. Lehmann, «Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese», en J. Schreiner (ed.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, 40-80 [trad. esp.: *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1974]; W. Pannenberg, «Die Krise des Schriftprinzips», en Íd., *Grundfragen systematischer Theologie* 1, Göttingen 1967, 11-21 [trad. esp.: «La crisis del principio de Escritura», en Íd., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 15-26]; K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, München 1966; L. Schmidt y W. Schenk, «Hermeneutik II und III», en TRE 15, 137-150; ThQ 167/4 (1987): *Kanonischer Text – «ganzheitliche Exegese»?*

[331]. Cf. DV 8.

[332]. Cf. DV 13.

[333]. Cf. E. Troeltsch, *Historische und dogmatische Methode in der Theologie* (WW 2), Aalen 1962 (reimpresión de 1922[2]), 729-753. Para la nueva hermenéutica, en especial siguiendo a –y en confrontación crítica con– H. G. Gadamer, P. Ricoeur, etc., cf. C. von Bormann, «Hermeneutik I», en TRE 15, 108-137.

[334]. Cf. P. Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975.

[335]. Cf. W. Kasper, «Kirchengeschichte als historische Theologie»: RQ 80 (1985), 174-188, recogido también en Íd., *Theologie und Kirche* (cf. *supra*, nota 48), 101-116 [trad. esp.: «La historia de la Iglesia como teología histórica», en Íd., *Teología e Iglesia* (cf. *supra*, nota 48), 135-157]; reimpreso en el presente volumen, *infra*, 260-279.

[336]. Cf. espec. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (cf. *supra*, nota 76), 406ss; G. EBELING, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1975, 103s.

[337]. Cf. UR 11.

[338]. Cf. DH 3016.

[339]. Cf. W. KASPER, «Dogmatik» (cf. *supra*, nota 48), 193-203 (con bibliografía); ÍD., *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos de la dogmática*, Sígueme, Salamanca 1969]; G. SAUTER, «Dogmatik I», en TRE 9, 41-77; W. BEINERT, *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Regensburg 1985 [trad. esp.: *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona 1981]; ÍD. (ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i.Br. 1987.

[340]. El debate concierne sobre todo a la cuestión de la «moral autónoma». Cf. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971), 2.ª ed. con un apéndice sobre la recepción de la idea de autonomía en la ética teológica católica, Düsseldorf 1984:; ÍD., «Autonome Moral und christlicher Glaube»: KatBl 102 (1977), 308-325; F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1977 [trad. esp.: *Moral fundamental*, Cristiandad Madrid 1980]; HCE 1. A esta corriente se oponen los representantes de la «ética de la fe»: B. STOECKLE, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974; J. RATZINGER (ed.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975 [trad. esp.: *Principios de moral cristiana: compendio*, EDICEP, Valencia 1999]; cf. la visión de conjunto de W. THÖNISSEN, *Das Geschenk der Freiheit* (cf. *supra*, nota 16).

[341]. Cf. J. S. DREY, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (cf. *supra*, nota 82), § 264.

[342]. Al respecto, cf. M. SECKLER, «Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen», en W. Kern, H. J. Pottmeyer y M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4, Freiburg i.Br. 2000[2], 331-402; H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985 [trad. esp.: *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987]; H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985 [trad. esp.: *Teología fundamental contextual*, Sígueme, Salamanca 1994]; R. LATOURELLE y G. O'COLLINS, *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*, Innsbruck 1985 [trad. esp.: *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982].

[343]. Cf. la visión de conjunto de W. KASPER, «Dogmatik» (cf. *supra*, nota 48), 193-203.

[344]. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, q. 1, a. 2.

[345]. Cf. P. C. BLOTH (ed.), *Handbuch der Praktischen Theologie*, 4 vols., Gütersloh 1981ss; I. BECKER (ed.), *Handbuch der Seelsorge*, Berlin 1983[2]; G. OTTO, *Praktischtheologisches Handbuch*, Hamburg 1970; F. KLOSTERMANN y R. ZERFAß (eds.), *Praktische Theologie heute*, München 1974; R. ZERFAß y N. GREINACHER (eds.), *Einführung in die Praktische Theologie*, Mainz 1976; N. METTE, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978; D. RÖSDER, *Grundriß der praktischen Theologie*, Berlin / New York 1986; G. OTTO, *Grundlegung der praktischen Theologie*, München 1986; N. METTE y C. BÄUMLER, *Gemeindepraxis in Grundbegriffen*, München / Düsseldorf 1987.

[346]. Cf. G. EBELING, *Studium der Theologie* (cf. *supra*, nota 90), 114.

[347]. Cf. *supra*, 127-131.

[348]. Cf. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (cf. *supra*, nota 76), 440s.

[349]. Cf. la visión de conjunto que ofrece G. COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984.

[350]. Para la homilética, cf. G. SCHÜEPP (ed.), *Handbuch der Predigt*, Zürich 1982. Para la catequética o pedagogía de la religión, cf. E. FEIFEL et al. (eds.), *Handbuch der Religionspädagogik*, 3 vols., Gütersloh 1973-1975; E. BOCHINGER y E. PAUL, *Einführung in die Religionspädagogik*, Mainz 1979; J. WIENER y H. ERHARTER, *Gemeindekatechese*, Wien 1981; K. WEGENAST (ed.), *Religionspädagogik*, 2 vols., Darmstadt 1981-1983; G. BOCKWOLDT, *Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte*, Stuttgart 1977; W. BARTHOLOMÄUS, *Einführung in die Religionspädagogik*, München 1983; D. EMEIS y K. H. SCHMITT, *Handbuch der Gemeindekatechese*, Freiburg i.Br.

1986; G. BITTER y G. MILLER (eds.), *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, 2 vols., München 1986; U. HEMEL, *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1986. Para la liturgia, cf. K. RICHTER, «Die Liturgiewissenschaft im Studium der Theologie heute. Struktur und Aufbau der Liturgiewissenschaft»: LJ 32 (1982), 46-63 y 89-107; A. ADAM y R. BERGER, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg i.Br. 1984; H. REIFENBERG, *Fundamentalliturgie*, 2 vols., Klosterneuburg 1978; C. JONES et al. (eds.), *The Study of Liturgy*, London 1983[6]; H. B. MEYER, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 8 vols., Regensburg 1983ss; A. ADAM, *Grundriß Liturgiewissenschaft*, Freiburg i.Br. 1985.

[351]. Cf. K. MÖRSDORF, «Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche»: MThZ 3 (1952), 329-348; ÍD., «Kanonisches Recht als theologische Disziplin»: AKathKR 145 (1976), 45-58; E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*, Trier 1980; P. KRÄMER, *Warum und wozu Kirchliches Recht*, Trier 1979; ÍD., «Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts», en *Die Kirche und ihr Recht* (= Theologische Berichte 15), Einsiedeln 1986, 11-37; A. ROUCO VARELA, «Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des Kirchenrechts?»: AKathKR 138 (1969), 65-113; ÍD., «Katholische Rechtstheologie heute»: AKathKR 145 (1976), 3-21; ÍD., «Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts»: AKathKR 148 (1979), 341-352; R. SOBAŃSKI, «Die methodologische Lage des Katholischen Kirchenrechts»: AKathKR 147 (1978), 345-376. Véase las fundamentales contribuciones de W. AYMANS, E. CORECCO y G. LUF en J. Listl et al. (eds.), *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 3-32. Para el debate actual en la teología evangélica, en especial entre J. Heckel, E. Wolf y H. Dombois, cf. W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechts- theologie. Zweireichelehre, Christokratie*, *Gnadenrecht*, 2 vols., Graz 1968; K. SCHWARZ, «Rechtstheologie – Kirchenrecht. Anmerkungen und Aperçus zu innerprotestantischen Kontroversen hinsichtlich Begründung und Entfaltung eines evangelischen Kirchenrechts»: ZEvKR 28 (1983), 72-199. Para una visión de conjunto, cf. R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1986, 1-76.

[352]. Cf. O. SAIER, *«Communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1973; H. MÜLLER, «Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983», en M. Böhnke y H. Heinz (eds.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott* (FS W. Breuning), Düsseldorf 1985, 481-498; W. KASPER, «La Iglesia como *communio*. Reflexiones sobre la idea eclesiológica rectora del concilio Vaticano II», en Íd., *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), Santander, Sal Terrae 2013, 405-425.

[353]. Cf. LG 8.

[354]. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I/II q. 106, a. 1.

[355]. Cf. A. AUER, «Ethische Implikationen von Wissenschaft», en J. Neumann (ed.), *500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Wissenschaft an der Universität heute*, Tübingen 1977, 291-334.

[356]. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent*. 35, 1, 2.

[357]. Para lo que sigue, cf. H. U. VON BALTHASAR, «Theologie und Heiligkeit», en Íd., *Verbum caro. Skizzen zur Theologie* 1, Einsiedeln 1960, 195-225 [trad. esp.: *Ensayos teológicos*, vol. 1: *Verbum caro*, Cristiandad, Madrid 1964]; W. KASPER, «Theologie und Heiligkeit», en Íd. (ed.), *Sie suchten die Wahrheit. Heilige Theologen*, Mainz 1985, 7-16; G. RUHBACH, *Theologie und Spiritualität*, Göttingen 1987.

[358]. Para una exposición más detallada del desarrollo de la dogmática, cf. W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielfalt*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos dogmáticos*, Sígueme, Salamanca 1969]; ÍD., «Dogmatik als Wissenschaft»: ThQ 157 (1977), 189-203; ÍD., «Dogmatik», en NHThG[1] I, 193-203 [trad. esp.: «Dogmática», en DCT I]; ÍD., «Zur Wissenschaftspraxis der Theologie», en W. Kern, H. J. Pottmeyer y M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4, Freiburg i.Br. 1988 (reimpreso en el presente volumen como «La praxis científica de la teología», *supra*, 121-171); ÍD., *Zur innerkirchlichen Entwicklung. Zukunft aus der Kraft des Konzils*, Freiburg i.Br. 1986, 49-54 y 64-68 [trad. esp.: «El futuro que brota de la fuerza del Concilio», en *La Iglesia de Jesucristo*, Santander, Sal Terrae 2013, 153-199 (OCWK 11)].

[359]. Sobre el problema del pluralismo, estrechamente asociado con la secularización, he aprendido de teólogos estadounidenses: B. J. LONERGAN, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen* (QD 67), Freiburg 1975; D. TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

[360]. W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965 [trad. esp.: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968], tenía una cierta tendencia en esta dirección. La distinción, que no separación, entre verdad filosófica y verdad teológica, tal como allí –pese a algunas matizaciones– se lleva a cabo, resulta problemática también a la luz de los hallazgos históricos; de ahí el desarrollo crítico de aquellas reflexiones en ÍD., «Das Wahrheitsverständnis der Theologie», en E. Coreth (ed.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987. Sin embargo, la trascendental importancia de una nueva fundamentación metafísica de la teología se afirma claramente ya en ÍD., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (WKGS 2), Freiburg i.Br. 2011 [OCWK 2], y en ÍD., *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos de la dogmática*, Sígueme, Salamanca 1969]. Por lo que respecta al debate de la deshelenización, ÍD., *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, e ÍD., *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, adoptan una posición inequívoca.

[361]. Cf. W. KASPER, «Verständnis der Theologie damals und heute», en Íd., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 9-32 [trad. esp.: «La concepción de teología, entonces y ahora», en Íd., *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974, 13-46], reimpreso en el presente volumen, *infra*, 323-350.

[362]. J. A. MÖHLER, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mainz 1835, 482s.

[363]. Para la confrontación con la posición de H. Küng, cf. W. KASPER, «Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie», en L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Freiburg i.Br. 1975, 159-165 y 179-183 (reimpreso en WKGS 9 [OCWK 9]); ÍD., «Christsein ohne Tradition? Anfragen an Hans Küng», en H. U. von Balthasar, A. Deissler, A. Grillmeier et al., *Diskussion über Hans Küngs «Christ sein»*, Mainz 1976, 19-34 (reimpreso en el presente volumen: «¿Ser cristiano sin tradición? Preguntas críticas a Hans Küng», *infra*, 491-508). En el contexto de estas reflexiones es importante además ÍD., «Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der katholischen Theologie», en H. Marre y J. Stüting (eds.), *Theologie in der Universität* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 16), Münster 1982, 12-44 (reimpreso en el presente volumen: «Libertad científica y vinculación magisterial de la teología católica», *supra*, 30-71).

[364]. La última vez que me manifesté sobre el problema del dogma fue en W. KASPER, «Dogma/Dogmenentwicklung», en NHThG[1] I, 176-193 [trad. esp.: «Dogma – Evolución de los dogmas», en DCT I, 262-275].

[365]. Esto lo ha puesto con razón de relieve sobre todo J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982 [trad. esp.: *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 2005].

[366]. Cf. J. A. MÖHLER, Die *Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, ed. J. R. Geiselmann, Köln 1957, 100s, 109, 131, 147ss y 152ss [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[367]. Al respecto, cf. W. KASPER, «Dogmatik», en NHThG[1] I (cf. *supra*, nota 1), 196s y 201s. En esta cuestión ha influido sobre mí en creciente medida la obra de H. U. von Balthasar.

[368]. Hay que mencionar sobre todo W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología*, Libros Europa, Madrid 1981]; H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología fundamental: análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Herder, Barcelona 2000].

[369]. Para la profunda influencia de la teología de Rahner y mi duradera gratitud por ella, cf. *infra*, W. KASPER, «Karl Rahner, teólogo en una época de cambio», 401-411.

[370]. Cf. H. KRINGS, «Philosophie», en NHThG[1] III, 361 (en referencia, sin embargo, a la filosofía en general).

[371]. Este es el resultado de mi confrontación con Schelling en W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte* (cf. *supra*, nota 3). Y lo he retomado sistemáticamente en ÍD., «Introducción a la fe», en Íd., *El Evangelio de*

Jesucristo (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2012, 15-172, espec. 41-48 y 142-149; Íd., *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 3), 94-104; Íd., *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 3), 193-197.

[372]. Con frecuencia he intentado mostrar esto siguiendo a H. Krings y R. Spaemann; así, por ejemplo, en W. Kasper, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 3), 94-104; *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 3), 189-192. A una metafísica semejante, que no parte de la experiencia de la naturaleza (*phýsis*) sino de la libertad históricamente situada, la he denominado en ocasiones «metahistoria». Pretende esencialmente hacer valer la diferencia ontológica y teológica. El enfoque de H. Krings lo ha aprovechado teológicamente sobre todo Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985.

[373]. Para un bienintencionado posicionamiento crítico ante la teología de la liberación, cf. *infra*, W. Kasper, «La teología de la liberación desde una perspectiva europea», 541-562.

[374]. Al respecto, cf. W. Kasper, «Theologie und Heiligkeit», en Íd. (ed.), *Sie suchten die Wahrheit*, Mainz 1985, 7-16.

[375]. Para algunos tímidos planteamientos en este sentido, cf. W. Kasper, «Die weltverwandelnde Kraft christlicher Liebe. Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft», en K. Hemmerle (ed.), *Liebe verwandelt die Welt*, Mainz 1980, 25-52.

[376]. Al respecto, cf. W. Kasper, «Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie», en W. Baier, S. O. Horn, V. Pfnür y Ch. Schönborn (eds.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987.

[377]. Cf. W. Oelmüller (ed.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1984; P. Koslowski (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tübingen 1985.

[378]. Cf. *ibid*., espec. 264-271.

[379]. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Documentos (1966-2007)*, BAC, Madrid 2008, 478-500 (en adelante: CDF 398)

[380]. CDF 398, n. 21 (el texto citado en la frase anterior se encuentra en el n. 13).

[381]. *Ibidem*.

[382]. *Ibid*., n. 20.

[383]. Cf. *ibid*., n. 15.

[384]. Cf. *ibid*., nn. 11 y 24.

[385]. Cf. *ibid*., n. 42.

[386]. Cf. *ibid*., n. 11.

[387]. *Ibid*., n. 24.

[388]. *Ibid*., n. 1.

[389]. DHu 1.

[390]. CDF 398, n. 3.

[391]. DV 10.

[392]. CDF 398, n. 6.

[393]. *Ibid*., n. 11.

[394]. *Ibid*., n. 9.

[395]. *Ibid*., n. 21.

[396]. *Ibid*., n. 6.

[397]. *Ibid*., n. 7.

[398]. *Ibid*., n. 42.

[399]. Cf. la visión de conjunto que ofrecen R. Aubert, «Discussions récentes autour de la Théologie de l'Histoire»: *Collectanea Mechliensia*, 1948, 129-149; L. Malevez, «La vision chrétienne de l'Histoire, II. Dans la théologie catholique»: NRTh 71 (1949), 244-264; Íd., «Deux théologies catholiques de l'Histoire»: *Bijdragen* 10 (1949), 225-240; J. David, «Theologie der irdischen Wirklichkeiten», en J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (eds.), *Fragen der Theologie Heute*, Einsiedeln 1957, 560-567 [trad. esp.: «Teología de las realidades terrenas», en *Panorama de la teología*, Guadarrama, Madrid 1961, 675-696]; G. Thils, «La théologie de l'Histoire. Note bibliographique»: EthL 26 (1950), 87-95. Para una detallada bibliografía, véase sobre todo el mencionado artículo de J. David, así como los artículos de A. Darlapp, «Geschichtlichkeit», en LThK[2] 4, 780-783, y en HThG I, 491-497 [trad. esp.: «Historicidad», en CFT II, 235-243]; Íd., «Zeit», en HThG II, 896-903 [trad. esp.: «Tiempo», en CFT IV]; J. Daniélou, A. Halder y H. Vorgrimler, «Geschichtstheologie», en LThK[2] 4, 793-799.

[400]. La primera solución la defienden, por ejemplo, publicaciones tempranas de J. Daniélou y de P. L. Bouyer («Christianisme et Eschatologie»: *Vie intellectuelle* 16 [1948], 6-38). A la segunda corriente pertenecen entre otros G. Thils, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*, Salzburg 1955; D. Dubarle, *Optimisme devant ce monde*, Paris 1949; M.-J. Montuclard, «La médiation de l'Église et la médiation de l'Histoire», en *Délivrance de l'homme* (Jeunesse de l'Église 7), 1949, 9-33.

[401]. Cf. J. Daniélou, *Das Geheimnis vom Kommen des Herrn*, Frankfurt 1951 [trad. esp. del orig. francés: *El misterio del adviento*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006]; Íd., *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955 [trad. esp. del orig. francés: *El misterio de la historia: ensayo teológico*, Dinor, San Sebastián 1964[3]]; Y. Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart s.f.[2], 128-170 [trad. esp. del orig. francés: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1969[4]]; H. Rahner, «Grundzüge katholischer Geschichtstheologie»: StdZ 140 (1947), 408-427; K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1941, 162-211 [trad. esp.: *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967]; Íd., *Schriften zur Theologie*, vols. 1-5, Einsiedeln 1956[2]-1962, *passim* [trad. esp.: *Escritos de teología*, vols. 1-5, Cristiandad, Madrid 2002-2007]; H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß*, nueva ed. (Christ Heute 8), Einsiedeln 1959 [trad. esp.: *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992]; Íd., «Wort und Geschichte», en Íd., *Verbum caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln 1960, 28-47 [trad. esp.: *Ensayos teológicos*, vol. 1: *Verbum caro*, Cristiandad, Madrid 1964]; Íd., *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963 (publicado, por desgracia, cuando ya estaba redactado este artículo) [trad. esp.: *El todo en el fragmento: aspectos de teología de la historia*, Encuentro, Madrid 2008]. La expresión «teología de la historia» no se emplea siempre en el mismo sentido. J. Daniélou la define como sigue: «La teología de la historia es aquella rama de la teología que se interesa por la peculiaridad y el permanente rasgo fundamental de este actuar divino», en LThK[2] 4, 793. Así entendida, la teología de la historia deviene teología de la historia de salvación. Nuestra pregunta concierne a la relevancia teológica de la historia en general.

[402]. Cf. J. R. Geiselmann, *Jesus Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie*, Stuttgart 1951 [trad. esp.: *Jesús el Cristo*, Marfil, Alcoy 1971]. Este punto de partida implica una determinada solución del problema «revelación e historia», que hoy se concreta y agudiza en la búsqueda del Jesús histórico. Aquí no podemos más que realizar un par de delimitaciones, a fin de prevenir posibles malentendidos. Partimos de que el mensaje de Jesucristo es al mismo tiempo testimonio de hechos y testimonio de la verdad (cf. H. Strathmann, «martýs», en ThWNT 4, 495s), mensaje y relato (cf. las obras de G. Bornkamm que se mencionan *infra*, nota 17). Con ello no se está diciendo que, junto al camino que pasa por el kerigma, existe además un camino hacia la fe a través del Jesús histórico, como sostiene J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich 1960, 95ss, ni tampoco que la investigación histórico-crítica haya de garantizar la fe misma, como afirma P. Althaus, «Zur Kritik der heutigen Kerygmatheologie», en H. Ristow y K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1962, 239, 251 y 257s. La investigación histórico-crítica no penetra en la certeza de la fe; como máximo, fundamenta la credibilidad de esta. La certeza de la fe se funda única y exclusivamente en la autoridad del Dios que se revela (cf. DH 1789). Pero nos desmarcamos igualmente de una teología kerigmática, para la que la revelación acontece tan solo en la palabra.

[403]. Cf. H. Schlier, «Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit», en Íd., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i.Br. 1958[2], 90-107, espec. 103-107. Aquí no podemos entrar, por supuesto, en el complejo problema de la llamada espera inminente [*Naherwartung*] o demora de la parusía; al respecto, cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg i.Br. 1959 [trad. esp.: *Reino y reinado de Dios: estudio bíblico-teológico*, Fax, Madrid 1974[3]].

[404]. R. Schnackenburg, «Kairos», en LThK[2] 5, 1242.

[405]. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. III/2, Zürich 1952[2], § 47, 616-780; E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1958[2], 157, 199 y 251s.

[406]. Cf. Aristóteles, *Física* IV, 11, 219 b 1; Tomás de Aquino, *S.th.* I q. 10 a. 1-6; Íd., *S.c.g.* I, 15, 55; Íd., *In Phys*. IV, 15-23. Para la problemática filosófica de este concepto de tiempo, cf. J. Möller, *Von Bewußtsein zu Sein. Grundlegung einer Metaphysik*, Mainz 1962, 75-80. El Nuevo Testamento no reflexiona sobre este concepto de tiempo, pero tampoco lo excluye, siempre y cuando con él no se aluda más que a un sistema de coordenadas neutral en sí, quedando abierta de nuevo la cuestión de si tal sistema tiene validez objetiva o se trata únicamente de una forma subjetiva de la intuición. Sin embargo, si se concibiera como un poder que esclaviza al ser humano, como tiempo que transcurre vacío (cf. *infra*), o si con él se pretendiera afirmar la equivalencia de todos los momentos temporales que se suceden unos a otros, este tiempo exterior contradiría al Nuevo Testamento. Con tales interpretaciones, el concepto de tiempo, que al principio solo se pretendía cuantitativo, sería entendido ya cualitativamente; y eso, en este caso, significa: desde un punto de vista no creyente.

[407] . Cf. G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940, 90 y 154.

[408]. Este camino lo recorre sobre todo P. Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930, 110-141; Íd., *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950, 49-87; así como K. Rahner y A. Darlapp en los trabajos citados *supra*, en las notas 1 y 3.

[409]. H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte* (cf. *supra*, nota 3), 22.

[410]. Cf. Íd., «Die Implikationen des Wortes», en Íd., *Verbum caro* I (cf. *supra*, nota 3), 49s.

[411]. En esto radica, a mi juicio, el peligro de la teología encarnatoria de la historia; la encarnación deviene aquí con facilidad principio de la historia.

[412]. Cf. J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte* (cf. *supra*, nota 3), 213s; Íd., «Christologie et eschatologie», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Würzburg 1954, 269-286; Íd., «Die Gottmenschlichkeit als Formalprinzip der Heilsgeschichte», en H. Ristow y K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 495-508.

[413]. Cf. Íd., *Vom Geheimnis der Geschichte* (cf. *supra*, nota 3), 213s.

[414]. Para una demostración de que el carácter de acontecimiento de la predicación constituye un elemento genuino del concepto católico de tradición, cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg i.Br. 2011, 501-512 [OCWK 1].

[415]. Cf. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Urban-Bücher 19), Stuttgart 1959[3], 12 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1989]; Íd., «Evangelien. Formgeschichtlich», en RGG[3] 2, 749s; Íd., «Glaube und Geschichte in den Evangelien», en H. Ristow y K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (cf. *supra*, nota 14), 281-288; Íd., «Geschichte und Glaube im Neuen Testament»: EvTh 22 (1962), 1-15.

[416]. Íd., *Jesus von Nazareth* (cf. *supra*, nota 17), 15.

[417]. Aquí radica sin duda una justificada aspiración del enfoque de Bultmann. Así, también R. Schnackenburg, «Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel»: BZ 7 (1963), 7, acentúa que la revelación bíblica es histórica asimismo en el sentido de que interpela y urge a tomar una decisión al ser humano, que se encuentra siempre a caballo entre el pasado y el futuro aún abierto. Cf. igualmente G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 9), 90, 105s, 110s, 115, 142 y *passim*; E. Fuchs, *Hermeneutik* (cf. *supra*, nota 7), 198s, 251ss y *passim*; Íd., «Das Zeitverständnis Jesu», en Íd., *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze* II, Tübingen 1960, 304-376. Tampoco este segundo punto de vista del concepto

neotestamentario de tiempo debe confundirse con la temporalidad e historicidad del ser humano, en la que su existencia «madura». Este concepto de tiempo, que ya resuena en la *distentio animae* de AGUSTÍN (cf. *Conf.* XI, 13-29), ha sido elaborado espec. por M. HEIDEGGER (cf. *Sein und Zeit*, Tübingen 1960[9], §§ 45ss, 231ss [trad. esp.: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2009[2]]), siguiendo a W. Dilthey y a P. Yorck von Wartenburg. Para el concepto neotestamentario de tiempo constituye, por así decirlo, el presupuesto ontológico, sobre el que el Nuevo Testamento, naturalmente, no reflexiona. Al Nuevo Testamento le interesa siempre el tiempo (óntico) concreto, el tiempo que le es dado, regalado, limitado al hombre, el tiempo que él mismo no puede darse ni quitarse a sí mismo.

[418]. G. DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 9), 90.

[419]. Cf. R. SCHNACKENBURG, «Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel» (cf. *supra*, 19), 12-43.

[420]. Por la parte filosófica se puede mencionar a F. Ebner, M. Buber, K. Jaspers, K. Löwith, R. Guardini y O. F. Bollnow; y por parte teológica, a T. Steinbüchel, E. Brunner, P. Tillich y O. Semmelroth.

[421]. Puntos de partida para ello se encuentran ya en la teología federal o de la alianza de los siglos XVI y XVII, que a través del pietismo influyó fuertemente en los planteamientos de filosofía de la historia del idealismo alemán y todavía repercute en K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/2 (cf. *supra*, nota 7), 109, 119s y 122; IV/1, 57-70. La teología federal concebía la historia de la salvación como una sucesión de alianzas. Al respecto, cf. G. SCHRENK, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei J. Coccejus* (BFChTh), Gütersloh 1923.

[422]. H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 125 [trad. esp. del orig. francés: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988]; cf. además J. DANIÉLOU, *Vom Geheimnis der Geschichte* (cf. *supra*, nota 14), 9s; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1948[2], 43-52 [trad. esp.: *Cristo y el tiempo*, Cristiandad, Madrid 2008]; J. B. LOTZ, «Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus»: *Scholastik* 28 (1953), 543-570.

[423]. Cf. K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956.

[424]. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister (Philos. Bibliothek 114), Hamburg 1952, 39 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia 2015[3]].

[425]. *Ibid*., 40: «La verdad es el movimiento de ella en ella misma»; así, todas las ideas devienen «fluidas», se renuncia a todo lo fijo, todo se convierte en un movimiento circular (31). Cf. ÍD., *Wissenschaft der Logik*, vol. 1, ed. G. Lasson (Philos. Bibliothek 56), Hamburg 1951, 56 [trad. esp.: *Ciencia de la lógica*, Abada, Madrid 2015].

[426]. Cf. G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister (Philos. Bibliothek 171 a), Hamburg 1955[5], 153 [trad. esp.: *La razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, Madrid 1972].

[427]. *Ibid*., 70, 72, 149, 153 y 181.

[428]. *Ibid*., 183.

[429]. Cf. F. W. J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. *Münchener Vorlesungen* (1827), en Íd., *Werke* X, ed. M. Schröter, 160 [trad. esp.: *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga 1993].

[430]. Cf. ÍD., *Philosophie der Offenbarung*, en Íd., *Werke* XIII, 238 y 258.

[431]. Cf. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* (cf. *supra*, nota 24), 42.

[432]. Cf. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953, 47s.

[433]. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* (cf. *supra*, nota 24), 44. Cullmann acentúa, indudablemente con razón, que con Cristo no se elimina el tiempo de calendario y que el calendario sigue adelante después de Cristo, incluso para la historia de la salvación. Eso está fuera de dudas; el problema es más bien qué significado cualitativo tiene este tiempo de calendario. Cullmann: «Con Cristo no se crea un "tiempo nuevo", sino una nueva división del tiempo» (80). ¿Es semejante geometría del tiempo (cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/2 [cf. *supra*, nota 7], 532) lo que le interesa realmente al Nuevo Testamento?

[434]. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (cf. supra, nota 34), 47.

[435]. Cf. F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Reclam 7134), Stuttgart 1960, 6-14 [trad. esp.: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Edaf, Madrid 2000].

[436]. Cf. R. BULTMANN, «Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmanns *Christus und die Zeit*»: ThLZ 73 (1948), 659-666, espec. 655s. Para el conjunto, cf. ÍD., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958 [trad. esp.: *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974]; E. FUCHS, «Christus und das Ende der Geschichte», en Íd., *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze* II, Tübingen 1960, 79-99.

[437]. Cf. H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1955.

[438]. Cf. E. FUCHS, *Hermeneutik* (cf. *supra*, nota 7), 66.

[439]. Cf. G. KRÜGER, *Freiheit und Weltverwaltung*, Freiburg i.Br. 1958, 76, 101s y 110s.

[440]. Cf. K. LÖWITH, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, 93-126.

[441]. Cf. G. KRÜGER, *Freiheit und Weltverwaltung* (cf. *supra*, nota 41), 79ss y 86ss.

[442]. Cf. A. DARLAPP, «Geschichtlichkeit», en LThK[2] 4, 781 y en HThG I, 495s; J. B. LOTZ, «Zur Geschichtlichkeit des Menschen»: *Scholastik* 26 (1951), 337-341.

[443]. Cf. R. BULTMANN, «Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung», en *Kerygma und Mythos*, vol. 1, Hamburg 1960[4], 40ss. G. EBELING habla de la «focalización enteramente ortodoxa» del trabajo teológico de Bultmann, porque en su concepto de kerigma «la referencia a la historia y la referencia a Dios se acentúan a la vez y sin atenuación» (*Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann* [Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, vol. 1], Tübingen 1962, 25; cf. *ibid*., 30ss y 51).

[444]. Cf. R. BULTMANN, «Zum Problem der Entmythologisierung», en *Kerygma und Mythos*, vol. 2, Hamburg 1952, 196ss. Los trabajos de G. Hasenhüttl y G. Greshake han aparecido cuando estaba terminado ya el presente artículo.

[445]. Cf. E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen 1960, 201 [trad. esp.: «El problema del Jesús histórico», en Íd., *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978]; G. EBELING, *Theologie und Verkündigung* (cf. *supra*, nota 45), 75 y 79s. Desde aquí debería ser posible también hacer algo más de justicia –o sea, ver la preocupación teológica en lo histórico– a la llamada historización del mensaje neotestamentario por Lucas (cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* [Beiträge zur historischen Theologie 17], Tübingen 1960[8]; trad. esp.: *El centro del tiempo: estudio de la teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974). Lo que pretendía Lucas no era sino poner de relieve la norma permanente que representa el comienzo en Cristo y en los apóstoles; al respecto, cf. H. SCHÜRMANN, «Das Testament des Paulus für die Kirche: Apg. 20,18-35», en O. Schilling y H. Zimmermann (eds.), *Unio Christianorum* (FS L. Jäger), Paderborn 1962, 108-146. El interés histórico significa teológicamente, por tanto, que nuestra situación actual está determinada de forma permanente por aquel comienzo en Jesucristo que siempre le es dado de antemano a nuestra fe. Véase también U. LUCK, «Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas»: ZThK 57 (1960), 51-66.

[446]. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (cf. *supra*, nota 17), 20.

[447]. Cf. E. FUCHS, *Hermeneutik* (cf. *supra*, nota 7), 269.

[448]. La Escritura conoce además otros cuantos términos (*hēméra*, *hṓra*, *chrónos*, *nûn*, *sḗmeron*) y también utiliza los dos ya mencionados en un sentido mixto. Así, por ejemplo, *kairós* también significa a menudo «intervalo de tiempo»; al respecto, cf. G. DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 9), 89; ÍD., «kairós», en ThWNT 3, 463. Pero todas las afirmaciones neotestamentarias giran alrededor de estas dos acepciones. Cf. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* (cf. *supra*, nota 24), 32s; E. STAUFFER, *Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1948[4], 59-62.

[449]. Cf. H. Sasse, «aiṓn», en ThWNT 1, 202-207; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 153 (nota 1) [trad. esp.: *Carta a los Efesios: comentario*, Sígueme, Salamanca 1991].

[450]. Véase E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 50), 59s.

[451]. Cf. *ibid*., 249 (nota 195).

[452]. Distinta es, sin embargo, la opinión de H. Sasse, «aiṓn» (cf. *supra*, nota 51), 208; esta relevancia personal solo la percibe en Ef 2,2.

[453]. Véase H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (cf. *supra*, nota 51), 46s.

[454]. *Ibid*., 113s.

[455]. Cf. Íd., *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (QD 3), Freiburg i.Br. 1958, 11-36.

[456]. Cf. Íd., *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1951[11], 138.

[457]. Véase Íd., *Der Brief an die Epheser* (cf. *supra*, nota 51), 154ss.

[458]. Cf. E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 50), 60.

[459]. Cf. G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 9); «kairós», en ThWNT 3, 456-463.

[460]. Cf. *ibid*., 86s.

[461]. Habría que investigar aún si desde aquí puede repensarse a fondo el problema del pecado original. A tal fin, la situación general de perdición originada por la desobediencia humana no debería concebirse solo como una determinación extrínseca del hombre. Hablando bíblicamente, esta situación, en cuanto *sárx*, determina a toda persona en su ser y, en este sentido, es por entero propia de cada individuo (*unicuique propium*). En virtud de su nacimiento en el seno de esta humanidad, todo individuo humano participa de la situación de perdición así entendida, de suerte que esta se transmite *propagatione non imitatione*, «por propagación, no por imitación» (DH 1513). Con todo, este problema precisa todavía de una investigación a fondo.

[462]. Cf. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (cf. *supra*, nota 34), 17.

[463]. Cf. E. Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation*, Tübingen 1959, 82 y 163; M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en Íd., *Holzwege*, Frankfurt 1957[8], 69-104 [trad. esp.: «La época de la imagen del mundo», en Íd., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 1996]. Más recientemente, cf. E. Burck (eds.), *Die Idee des Fortschritts. Neun Vorträge über Wege und Grenzen des Fortschrittglaubens*, München 1963.

[464]. Ese es el tenor principal en el primer Barth, así como también de R. Bultmann, K. Löwith, H. Butterfield y E.-C. Rust.

[465]. Cf. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisation als dogmatisches Problem*, Stuttgart 1953, espec. caps. 5-9 [trad. esp.: *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Marova, Madrid 1971]; G. Ebeling, «Die Welt als Geschichte», en Íd., *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 388ss; y desde otros presupuestos, J. B. Metz, «Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute»: GuL 35 (1962), 165-184.

[466]. E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, 91 y 95.

[467]. Cf. Íd., *Hermeneutik* (cf. *supra*, nota 7), 115.

[468]. Cf. Íd., *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (cf. *supra*, nota 68), 27, 28s y 31.

[469]. Véase R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (cf. *supra*, nota 5), 135-139.

[470]. Cf. H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte* (cf. *supra*, nota 3), 23-39.

[471]. *Ibid*., 29. Para la confrontación con antiguas interpretaciones cristianas de la evolución por parte protestante, cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1957[7], 231-250.

[472]. Cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (cf. *supra*, nota 5), 98-109, espec. 104s.

[473]. Cf. K. RAHNER, «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Einsiedeln 1960, 401-428 [trad. esp.: «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 4, Cristiandad, Madrid 2002[4], 373-400].

[474]. Cf. J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus* (cf. *supra*, nota 4), 174. Tal teocentrismo no se opone a un antropocentrismo rectamente entendido; al respecto, cf. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1958, 141s [trad. esp.: *Antropocentrismo cristiano: sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Sígueme, Salamanca 1972].

[475]. Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, München 1958, 141s [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1: *Las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 2009[9]]. Es el trasfondo «teológico» lo que confiere a los acontecimientos salvíficos del Antiguo y el Nuevo Testamento su relevancia salvífica. La pregunta planteada por R. Bultmann respecto a Cristo: «¿Me ayuda porque es el Hijo de Dios o es el Hijo de Dios porque me ayuda?» (R. BULTMANN, «Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates», en Íd., *Glauben und Verstehen* 2, Tübingen 1961[3], 252 [trad. esp.: *Creer y comprender*, 2 vols., Stvdivm, Madrid 1974-1976]) formula, pues, una antítesis innecesaria.

[476]. Cf. DH 428 y 1783.

[477]. Cf. J. MOUROUX, *Le mystère du temps. Approche théologique* (Théologie 50), Paris 1962, 35ss [trad. esp.: *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona 1965].

[478]. Cf. H. SASSE, «aiṓn», en ThWNT 1, 198-202. Este concepto «positivo» de eternidad lo defienden dogmáticamente K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (cf. *supra*, nota 7), 685ss; E. BRUNNER, *Dogmatik*, vol. 1, Zürich 1960[3], 272ss; J. RATZINGER, «Ewigkeit», en LThK[2] 3, 1268-1270; J. MOUROUX, *Le mystère du temps* (cf. *supra*, nota 79), 16ss. La tesis de Cullmann de que en la Escritura «eternidad» significa duración infinita (cf. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* [cf. *supra*, nota 24], 52ss) se rebate a sí misma en tanto en cuanto el propio Cullman acentúa el señorío de Dios sobre el tiempo (cf. *ibid*., 59ss), pues con esto se afirma que no solo está en el tiempo, sino también por encima del tiempo. Su exigencia de pensar el concepto bíblico de eternidad tan al margen de la filosofía como sea posible (cf. *ibid*., 55) está justificada; pero en la medida en que pone el concepto bíblico en el lugar del concepto filosófico, él mismo hace del primero un concepto (pseudo)-filosófico bajo cuerda. En realidad, si se tiene en cuenta que no pertenecen al mismo plano, los dos conceptos no se contradicen en absoluto.

[479]. BOECIO, *De consolatione philosophiae* V, 6 (PL 63, 858). Tanto J.-B. LOTZ, «Geschichtlichkeit und Ewigkeit»: *Scholastik* (1954), 481-505, como A. DARLAPP, «Ewigkeit» (cf. *supra*, nota 1), 363-368, se esfuerzan por facilitar filosóficamente el acceso a este concepto.

[480]. Cf. K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, 145ss [trad. esp.: «Para la teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Cristiandad, Madrid 2002[4], 131-148]; H. VOLK, «Kreatürlichkeit», en Íd., *Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze*, Mainz 1961, 23-25.

[481]. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (cf. *supra*, nota 7), 689.

[482]. Cf. F. STIER, *Geschichte Gottes mit dem Menschen* (Die Welt der Bibel), Düsseldorf 1959, 23; J. MOUROUX, *Le mystère du temps* (cf. *supra*, nota 79), 18; H. HAAG (ed.), *Bibellexikon*, Einsiedeln 1956, 766-769 [trad. esp.: *Diccionario de la Biblia*, Herder, Bercelona 2000[10] (ampliado con voces adicionales)], ofrece una visión de conjunto de las diferentes interpretaciones.

[483]. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (cf. *supra*, nota 7), 702.

[484]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. I q. 10 a. 2 ad 4; q. 57 a. 3. c. a.; *S.c.g*. I, 66; *In I Sent*. d. 37, q. 2, a. 1 ad 4.

[485]. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (cf. *supra*, nota 7), 693s; K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung» (cf. *supra*, nota 82), 149ss.

[486]. Cf. *ibid*., 1 (Tesis) y ss.

[487]. Cf. *ibid*., 101ss.

[488]. Cf. *ibid*., 1 y 108.

[489]. Cf. Íd., *Kirchliche Dogmatik* II/2 (cf. *supra*, nota 7), 53, 110 y 138.

[490]. Cf. *ibid*., 217ss; III/1, 123.

[491]. Véase H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962², 230; Íd., «Christlicher Universalismus», en Íd., *Verbum caro* I (cf. *supra*, nota 3), 269s.

[492]. Cf. *ibid*., 218.

[493]. Véase K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2 (cf. *supra*, nota 7), 50ss.

[494]. E. Brunner, *Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 80), 355; véase W. Breuning, «Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre»: TThZ 68 (1959), 193-210.

[495]. H. U. von Balthasar, *Karl Barth* (cf. *supra*, nota 93), 210, 253 y 255.

[496]. Véase Íd., «Christlicher Universalismus» (cf. *supra*, nota 93), 272s. Balthasar señala asimismo que el hecho de que «Dios, siendo la totalidad, se digne a tener al ser humano como interlocutor constituye el milagro más paradójico…».

[497]. Cf. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (QD 2), Freiburg i.Br. 1958, 17-30 [trad. esp.: *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965].

[498]. Con ello no se resuelve la pregunta por el motivo de la encarnación en sentido tomista ni escotista, puesto que esta controversia se mueve en un plano meramente hipotético. Pero en nuestro contexto hay que decir que, en el orden salvífico fáctico, el designio eterno de la encarnación comportó a la vez el designio de redención, que por eso surtió anticipadamente efecto ya desde el principio. Al respecto, cf. H. U. von Balthasar, *Karl Barth* (cf. *supra*, nota 93), 336ss; H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, 144ss [trad. esp.: *La justificación según Karl Barth*, Estela, Barcelona 1967]; F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (QD 9), Freiburg i.Br. 1960, 9ss.

[499]. Véase H. Küng, *Rechtfertigung* (cf. *supra*, nota 100), 163s y todo el cap. 23.

[500]. Cf. E. Brunner, *Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 80), 354s y 358s.

[501]. Véase H. U. von Balthasar, «Umrisse der Eschatologie», en Íd., *Verbum caro* I (cf. *supra*, nota 3), 288s.

[502]. L. Loosen, «Apokatastasis», en LThK² 1, 712.

[503]. Cf. H. Küng, *Rechtfertigung* (cf. *supra*, nota 100), cap. 32, 257ss; K. Rahner, «Trost der Zeit», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 3, Einsiedeln 1967, 169-188 [trad. esp.: «Consuelo del tiempo», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 3, Cristiandad, Madrid 2002⁴, 151-166].

[504]. Para estas distintas soluciones tipo, véase J. B. Lotz, «Geschichtlichkeit und Ewigkeit» (cf. *supra*, nota 81), 484-488.

[505]. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (cf. *supra*, nota 7), 715.

[506]. Aquí también se podría hablar perfectamente de un existencial sobrenatural del hombre en el sentido de K. Rahner; cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. 1, 338ss; vol. 4, 229ss [trad. esp.: *Escritos de teología*, vols. 1 y 4, Cristiandad, Madrid 2002⁴].

[507]. J. A. Jungmann, «Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze», en T. Filthaut y J. A. Jungmann (eds.), *Verkündigung und Glaube* (FS F. X. Arnold), Freiburg i.Br. 1958, 164; cf. J. Pieper, *Muße und Kult*, München 1949 [trad. esp.: *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1998⁶]; O. F. Bollnow, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart 1960², 213ss.

[508]. Tomás de Aquino, *S.c.g.* II, 81.

[509]. Cf. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, vol. 1, München 1960⁶, 545s [trad. esp.: *La Trinidad de Dios* (*Teología dogmática* 1), Rialp, Madrid 1963²].

[510]. H. Rahner, «Grundzüge katholischer Geschichtstheologie»: StdZ 140 (1947), 427.

[511]. Cf. L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, München 1917, 17 [trad. esp.: *Sobre las épocas de la historia moderna*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2015].

[512]. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (cf. *supra*, nota 7), 704.

[513]. Al respecto, cf. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte. Zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses*, Göttingen 1958, espec. cap. X y XII.

[514]. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Philosophische Bibliothek 255), Hamburg 1958, 74.

[515]. Cf. sobre todo C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1948[2] [trad. esp.: *Las parábolas del reino*, Cristiandad, Madrid 1974]; Íd., *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1944[2] [trad. esp.: *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Fax, Madrid 1974].

[516]. Un visión de conjunto de las distintas soluciones puede leerse en R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (cf. *supra*, nota 5), 77ss.

[517]. Cf. *ibid*., 78; Íd., *Die Kirche im Neuen Testament* (QD 14), Freiburg i.Br. 1961, 107ss [trad. esp.: *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1965].

[518]. Sin embargo, estos pares de conceptos no son del todo equivalentes; consideran el mismo asunto desde distintos lados. Cf. K. Rahner, «Erlösungswirklichkeit und Schöpfungswirklichkeit», en Íd., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, 53ss [trad. esp.: *Misión y gracia*, 2 vols., Dinor, San Sebastián 1964].

[519]. Con ello se confronta sobre todo R. Niebuhr, *Glaube und Geschichte. Eine Auseinandersetzung zwischen christlichen und modernen Geschichtsauffassungen*, München 1951. Por su parte, los teólogos anglosajones reprochan a «la teología continental la celebración de un "Múnich teológico" con los espíritus de Tubinga como dictadores (D. M. McKinnon)»; al respcto, cf. W. Philipp, «Geschichte», en RGG[3] 2, 1484s.

[520]. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Urban-Bücher 2), Stuttgart 1961[4] [trad. esp.: *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires / Madrid 2013].

[521]. Por parte católica, cf. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/2 (cf. *supra*, nota 111), 177-215; K. Rahner, «Erlösungswirklichkeit und Schöpfungswirklichkeit» (cf. *supra*, nota 120), 51-88; H. Küng, *Rechtfertigung* (cf. *supra*, nota 100), 127-150; L. Scheffczyk, «Die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung»: ThQ 140 (1960), 19-37.

[522]. Cf. H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946 [trad. esp.: *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991].

[523]. Cf. K. Rahner, «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 1, Einsiedeln 1954, 324 [trad. esp.: «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en Íd, *Escritos de teología*, vol. 1, Cristiandad, Madrid 2002[4], 299-319]; Íd., «Natur und Gnade», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Einsiedeln 1960, 234 [trad. esp.: «Naturaleza y gracia», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 4, Cristiandad, Madrid 2002[4], 199-224].

[524]. Cf. H. Volk, «Gnade und Person», en Íd., *Gott alles in allem* (cf. *supra*, nota 82), 113-129; J. Alfaro, «Gnade und Person»: MThZ 11 (1960), 1-19; Íd., «Gratia supponit naturam», en LThK[2] 4, 1169-1171.

[525]. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/1 (cf. *supra*, nota 7), § 41 y 44ss.

[526]. Cf. L. Scheffczyk, «Die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung» (cf. *supra*, nota 123), 34s.

[527]. Cf. A. Darlapp, «Heilsgeschichte», en HThG I, 675-677 [trad. esp.: «Historia de la salvación», en CFT II, 640-658].

[528]. Cf. DH 1647, 1677 y 1716s; K. Rahner, «Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. "Mystici Corporis Christi"», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 2, Einsiedeln 1955, 7-94 [trad. esp.:

«La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi*», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 2, Cristiandad, Madrid 2002^4, 11-92]; Íd., «Der Christ und seine ungläubigen Verwandten», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 3, Einsiedeln 1956, 419-439 [trad. esp.: «El cristiano y sus parientes descreídos», *Escritos de teología*, vol. 3, Cristiandad, Madrid 2002^4, 365-382]; Íd., «Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 5, Einsiedeln 1962, 397-410 [trad. esp.: «Advertencias dogmáticas marginales sobre la piedad eclesial», en *Escritos de teología*, vol. 5, Cristiandad, Madrid 2002^4, 339-366]; M. Seckler, «Das Heil der Nichtevangelisierten in thomistischer Sicht»: ThQ 140 (1960), 38-69; Íd., «Nichtchristen», en HThG II, 239-242 [trad. esp.: «No cristianos», en CFT III].

[529]. Véase K. Rahner, «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 5 (cf. *supra*, nota 130), 136-158 [trad. esp.: «El cristianismo y las religiones no cristianas», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 5, Cristiandad, Madrid 2002^4, 127-146].

[530]. Cf. la visión de conjunto que se ofrece en el artículo correspondiente de RGG^3 3, 187-189.

[531]. Este reproche se ha formulado reiteradamente desde que lo planteó E. Troeltsch, «Historische und dogmatische Methode in der Theologie», en Íd., *Werke* II, Tübingen 1922, 740ss. Al respecto, cf. G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 207/208), Tübingen 1954, 59ss; y por parte católica, M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* II/1 (cf. *supra*, nota 111), 205ss.

[532]. Cf. J. Levie, «L'Écriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme»: NRTh 78 (1856), 561-592; J. Schmid, «Bibelkritik», en LThK^2 4, 363s.

[533]. Cf. H. Ott, «Heilsgeschichte», en RGG^3 3, 188s.

[534]. Así opina W. Pannenberg, «Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung», en W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung und Geschichte* (KuD, Suplemento 1), Göttingen 1961, 98 [trad. esp.: *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977].

[535]. Cf. E. Kinder (ed.), *Ein Wort lutherischer Theologen zur Entmythologisierung*, München 1952. El sintagma [*Heilsgeschichte* en alemán] procede de la teología de la repristinación del siglo XIX y surgió en rechazo a la teología de la conciencia de Schleiermacher; cf. espec. A. Vilmar, *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik*, Marburg 1856. G. Ebeling llama, sin embargo, la atención sobre el hecho de que también R. Bultmann usa con frecuencia esta expresión y otras análogas; al respecto, véase G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung* (cf. *supra*, nota 45), 30.

[536]. Cf. DH 1789.

[537]. Con ello no se excluye, por supuesto, que existan «signos» de la revelación. Pero tales signos cumplen una doble función: por una parte, llaman la atención del ser humano sobre la revelación; por otra, en cuanto signos de la salvación, solamente pueden ser comprendidos en la fe. Cf. G. Söhngen, «Wunderzeichen und Glaube», en Íd., *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 265-285.

[538]. Cf. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* I/6 (cf. *supra*, nota 111), 13s; J. R. Geiselmann, «Offenbarung», en HThG II, 242-250 [trad. esp.: «Revelación», en CFT IV, 117-127]; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 136-148 y 148-168; P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1959^5, 25-29. R. Latourelle, «Révélation, Histoire et Incarnation»: Greg 44 (1963), 225-262.

[539]. Eso es lo que se defiende en el volumen colectivo: W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte* (cf. *supra*, nota 136).

[540]. Véase E. Fuchs, *Hermeneutik* (cf. *supra*, nota 7); Íd., *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation*, Tübingen 1959; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960.

[541]. Cf. H. Schlier, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung* (Rothenfelser Reihe 4), Würzburg 1958.

[542]. Cf. Y. Congar, *Der Laie*, Ostfildern 1957², 140s y 156ss [trad. esp. del orig. francés: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1969⁴].

[543]. Cf. J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte* (cf. *supra*, nota 14), 35; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* II/1 (cf. *supra*, nota 111), 208ss.

[544]. Cf. H. Sasse, «kósmos», en ThWNT 3, 889-896.

[545]. Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954², 250 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987²].

[546]. Cf. J. Ratzinger, «Gratia supponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms», en Íd. y H. Fries (eds.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg i.Br. 1962, 148.

[547]. Véase J. Ratzinger, «Gratia supponit naturam» (cf. *supra*, nota 148), 148s. Este punto de vista lo acentúa especialmente E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien* I, Freiburg i.Br. 1938, 69-74 [trad. esp.: *Una teología de los ejercicios*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1993]; Íd., *Alter und neuer Bund. Theologie der Stunde*, Wien / München 1956, 525ss.

[548]. Cf. K. Rahner, «Die Kirche der Sünder»: StdZ 140 (1947), 163-177; H. U. von Balthasar, «Casta Meretrix», en Íd., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Einsiedeln 1961, 203-305 [trad esp.: «Casta meretrix», en Íd., *Ensayos teológicos* II: *Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1965, 197-290]; H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Freiburg i.Br. 1960³, 38-50 [trad. esp.: *El concilio y la unión de los cristianos*, Herder, Santiago de Chile / Barcelona 1962]; Íd., *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg i.Br. 1962, 34s [trad. esp.: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969].

[549]. Cf. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament* (cf. *supra*, nota 119), 128ss.

[550]. Cf. Orígenes, *Das Evangelium nach Johannes* (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde. Neue Folge), trad. e intr. de R. Gögler, Einsiedeln 1960, 23. Para lo que sigue, cf. A. Auer, «Kirche und Welt», en F. Holböck y T. Sartory (eds.), *Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, vol. 2, Salzburg 1962, 479-570 [trad. esp.: «Iglesia y mundo», en *El misterio de la Iglesia: fundamentos para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1968, 15-125].

[551]. Cf. K. Rahner y H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Herder-Bücherei 108/9), Freiburg i.Br. 1961, 74, 199, 319 y 369 [trad. esp.: *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1966].

[552]. Cf. H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte* (cf. *supra*, nota 3), 61ss; Íd., «Wort, Schrift, Tradition», en Íd., *Verbum caro* (cf. *supra*, nota 3), 15ss. Esta radical inversión del pensamiento hegeliano en conceptos y, con ello, en lo universal fue una de las últimas ideas de Schelling; cf. F. W. J. Schelling, «Über die Quelle der ewigen Wahrheiten», en Íd., *Werke* XI, 586-589.

[553]. Cf. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i.Br. 1956, 159-186 y 299-314; Íd., *Der Brief an die Epheser* (cf. *supra*, nota 51), 205-207; V. Warnach, «Kirche und Kosmos», en H. Emonds (ed.), *Enkainia*, Düsseldorf 1956, 170-205; O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (cf. *supra*, nota 24), 157-189. Distinta es, sin embargo, la opinión de F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier 1955.

[554]. Cf. los dos votos: «Die Herrschaft Christi über die Kirche und die Welt. Ein ökumenisches Studiendokument»: HerKorr 12 (1957/1958), 435-437; «Die Herrschaft Christi über die Kirche und die Welt. Ein katholisches Votum für ein ökumenisches Thema»: HerKorr 14 (1959/60), 278-281; así como el mensaje común de los padres del concilio Vaticano II, en HerKorr 17 (1962/1963), 101-103 [existe trad. esp. en Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos y declaraciones*, ed. bilingüe, BAC, Madrid 2004³].

[555]. Para esta distinción, K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (QD 5), Freiburg i.Br. 1958, 14-37 [trad. esp.: *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963].

[556]. Véase K. Rahner, «Erlösungswirklichkeit und Schöpfungswirklichkeit» (cf. *supra*, nota 120), 55s y 78s; A. Auer, «Kirche und Welt» (cf. *supra*, nota 152), 556.

[557]. Cf. R. Spaemann, «Weltgeschichte und Heilsglaube»: *Hochland* 50 (1957/1958), 306.

[558]. Cf. L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1953 [trad. esp.: *Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona 2000]. Véase también K. Rahner, «Vorstöße zu einer Existentialethik», en Íd., *Das Dynamische in der Kirche* (cf. *supra*, nota 157), 74-148; Íd., «Über die Frage einer formalen Existentialethik», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 2, Einsiedeln 1955, 227-246 [trad. esp.: «Sobre el problema de una ética existencial formal», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 2, Cristiandad, Madrid 2002[4], 213-230].

[559]. Cf. H U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte* (cf. *supra*, nota 3), 61ss; J. B. Metz, «Die "Stunde Christi". Eine geschichtstheologische Erwägung»: *Wort und Wahrheit* 12 (1957), 5-18.

[560]. Cf. M. Cano, *De locis theologicis* XI, c. 2 § 3, en Íd., *Opera*, ed. Seny, Padua 1714, 271-272 [trad. esp.: *De locis theologicis*, BAC, Madrid 2006].

[561]. Cf. I. von Döllinger, «Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie», en J. Finsterhölzl, *Ignaz von Döllinger. Wegbereiter heutiger Theologie*, Graz / Wien / Köln 1969, 227-263, aquí 251.

[562]. Cf. J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Tübingen 1819, reimp. Frankfurt a.M. 1966, § 174ss.

[563]. Cf. *ibid*.

[564]. Cf. F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, en Íd., *Werke* I, ed. K. Schlechta, München 1954, 209-285 [trad. esp.: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Edaf, Madrid 2000].

[565] . Cf. F. C. Baur, «Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung», en Íd., *Ausgewählte Werke* II, ed. K. Scholder, Stuttgart / Bad Cannstatt 1963, 1-281.

[566] . Cf. J. A. Möhler, «Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte», en J. R. Geiselmann (ed.), *Geist des Christentums und des Katholizismus* (= Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit 5), Mainz 1940, 389-396; Íd., «Einleitung in die Kirchengeschichte, en *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, ed. I. von Döllinger, vol. I, Regensburg 1839, 261-290.

[567] . L. von Ranke, «Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber» (1824), suplemento de *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1533*.

[568] . G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift*, Tübingen 1947, 5.

[569]. Cf. E. Troeltsch, «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie», en Íd., *Gesammelte Schriften* II, Aalen 1962, 729-753.

[570]. *Ibid*., 737.

[571]. Cf. Y. Congar, «Die Geschichte der Kirche als "locus theologicus"»: Conc (D) 6 (1970), 496-501 [trad. esp. del orig. francés: «La historia de la Iglesia, lugar teológico»: Conc (Esp) 57 (1970), 86-97].

[572]. Cf. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos de la dogmática*, Sígueme, Salamanca 1969]; Íd., «Dogmatik als Wissenschaft»: ThQ 157 (1977), 189-203; K. Lehmann, «Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft», en Íd., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35-53.

[573]. Cf. K. Rahner y K. Lehmann, «Geschichtlichkeit der Vermittlung», en MySal (D), 727-787 [trad. esp.: «Historicidad de la transmisión», en MySal (Esp), 794-855]; K. Rahner, «Zur Frage der Dogmenentwicklung», en Íd., *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1964[7], 49-90 [trad. esp.: «Sobre el problema de la evolución del dogma», en Íd., *Escritos de teología* I, Cristiandad, Madrid 2002[4], 51-88]; Íd., «Überlegungen zur Dogmenentwicklung», en Íd., *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln 1964[4], 11-50 [trad. esp.: «Reflexiones en torno a la evolución del dogma», en Íd., *Escritos de teología* IV, Cristiandad, Madrid 2002[4], 17-51]; Íd., «Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen», en Íd., *Schriften zur Theologie* XIII, Einsiedeln 1978, 11-47; Íd., «Lehramt und Theologie», en *ibid*., 69-92.

[574]. Cf. J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln / Opladen 1966 [trad. esp.: «El problema de la historia de los dogmas a la luz de la teología católica», en Íd., *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972].

[575]. Cf. O. KÖHLER, «Der Gegenstand der Kirchengeschichte»: HJ 77 (1957), 254-269; ÍD., «Die Kirche als Geschichte», en MySal (D) IV/2, Einsiedeln / Zürich / Köln 1973, 527-591 [trad. esp.: «La Iglesia como historia», en MySal (Esp) IV/2, 509-571].

[576]. Cf. G. ALBERIGO, «Neue Grenzen der Kirchengeschichte?»: Conc (D) 6 (1970), 486-495 [trad. esp. del orig. italiano: «¿Nuevas fronteras en la historia de la Iglesia?»: Conc (Esp) 57 (1970), 66-85].

[577]. Cf. E. POULAT, «Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte»: Conc (D) 7 (1971), 463-471 [trad. esp. del orig. francés: «Conocimiento histórico de la Iglesia y conocimiento eclesial de la historia»: Conc (Esp) 67 (1970), 13-30].

[578]. Cf. V. CONZEMIUS, «Kirchengeschichte als "nichttheologische" Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung»: ThQ 155 (1975), 187-197.

[579]. Cf. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 [trad. esp.: *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires / Madrid 2013].

[580]. Cf. E. ISERLOH, «Was ist Kirchengeschichte?», en R. Kottje (ed.), *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie*, Trier 1970, 10-32.

[581]. Cf. J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster 1953^{18} [trad. esp.: *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 2003-2008^{2}].

[582]. Cf. H. JEDIN, «Einleitung in die Kirchengeschichte», en ÍD., *Handbuch der Kirchengeschichte* I, Freiburg i.Br. 1962, 1-55 [trad. esp.: «Introducción a la historia de la Iglesia», en Íd., *Manual de historia de la Iglesia* I, Herder, Barcelona 1966, 25-91].

[583]. Cf. R. KOSELLECK, «Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft», en T. Schieder y K. Gräubig, *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, Darmstadt 1977, 37-59.

[584]. Cf. N. BROX, «Fragen zur "Denkform" der Kirchengeschichtswissenschaft»: ZKG 90 (1979), 1-21; ÍD., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 54-93.

[585]. Cf. K. LEHMANN, «Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese», en Íd., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 54-93.

[586]. Cf. P. HÜNERMANN, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg i.Br. 1968.

[587]. Cf. A. C. DANTO, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1974 [trad. esp. del orig. inglés: *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*, Paidós, Barcelona 1989].

[588]. Cf. H. M. BAUMGARTNER, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1972.

[589]. Cf. R. KOSELLECK, «Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen», en R. Koselleck y W. D. Stempel (eds.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973, 211-222.

[590]. Cf. J. B. METZ, «Kleine Apologie des Erzählens»: Conc (D) 9 (1973), 334-341 [trad. esp.: «Breve apología de la narración»: Conc (Esp) 85 (1973), 222-238]; ÍD., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 181-194 [trad. esp.: *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979].

[591]. Cf. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951^{6} [trad. esp.: *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990].

[592]. Cf. E. SPRANGER, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1929.

[593]. *Ibid*., 20.

[594]. Cf. H.-G. Gadamer, «Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung», en Íd., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 250-360 [trad. esp.: «Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica», en Íd., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1988[3], 331-458].

[595]. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973, 399 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología*, Libros Europa, Madrid 1981].

[596]. Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en Íd., *Sämtliche Werke* V, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1952[8], 20ss [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia 2015[3]].

[597]. Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en Íd., *Gesammelte Schriften* VII, Göttingen 1975[6] [trad. esp.: *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México 1944].

[598]. Cf. H. G. Gadamer, «Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung» (cf. *supra*, nota 35), 227s y 352.

[599]. Cf. J. Habermas, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a.M. 1971, 136ss; Íd., «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en *ibid*., 154ss.

[600]. Cf. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 66ss y 123ss [trad. esp. parcial: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976]; Íd., *Wissenschaftstheorie und Theologie* (cf. *supra*, nota 36), 286s y 311ss.

[601]. Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII (cf. *supra*, nota 38), 223.

[602]. Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013.

[603]. LG 8.

[604]. Cf. LG 1 y 9; GS 42 y 45.

[605]. Tomás de Aquino, *S.th.* I/II q. 106 a. 4 ad 2 y 4.

[606]. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, 193.

[607]. Cf. Tomás de Aquino, *IV Sent*. d. 43 a. 3 sol. 2 ad 3.

[608]. Cf. O. Köhler, «Der Gegenstand der Kirchengeschichte» (cf. *supra*, nota 16).

[609]. Cf. N. Brox, «Fragen zur Denkform der Kirchengeschichtswissenschaft» (cf. *supra*, nota 25).

[610]. Cf. K. Schatz, «Ist Kirchengeschichte Theologie?»: ThPh 55 (1980), 481-513.

[611]. Cf. G. Ebeling, «Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift» (cf. *supra*, nota 9).

[612]. DV 8.

[613]. Cf. M. Schmaus et al. (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i.Br. 1971ss [trad. esp. parcial: *Historia de los dogmas*, BAC, Madrid 1973ss].

[614]. Cf. B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart / Berlin 1969[2].

[615]. Cf. C. Andresen, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen 1980.

[616]. Cf. R. Kottje y B. Moeller, *Ökumenische Kirchengeschichte*, 3 vols., Mainz 1970ss.

[617]. Cf. E. Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht* (Ökumenische Studien III), Leiden / Köln 1961.

[618]. F. W. J. Schelling, *Werke* II: *Schriften zur Naturphilosophie*, ed. Schröter, München 1978[4], 177; cf. *ibid*., 243. Las indicaciones textuales que se ofrecen en adelante se refieren a una edición anterior, al cuidado del hijo de Schelling, que está en la base de la realizada por M. Schröter: *Schellings Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861, 14 vols. divididos en dos secciones [I-X y XI-XIV] (cit.: SSW). Para las obras que

corresponden a los distintos volúmenes citados, véase la relación que se ofrece *infra*, pp. 593-594: «Apéndice. Obras de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling».

[619]. Cf. SSW III, 368ss y 376; VII, 351.

[620]. SSW VII, 336.

[621]. Cf. *ibid*., 351.

[622]. SSW XIII, 132; cf. *ibid*., 102.

[623] . Cf. SSW I, 370s, 392ss y 395ss.

[624] . Cf. *ibid*., 432, 451 y 465s.

[625] . *Ibid*., 370.

[626] . Cf. *ibid*., 432.

[627]. Cf. *ibid*., 290s, 295, 394ss, 429ss; SSW III, 366ss.

[628]. Cf. *ibid*., 339.

[629]. Cf. *ibid*., 157 y 179.

[630]. SSW XIII, 171.

[631]. Cf. SSW I, 308.

[632]. Cf. *ibid*., 239; SSW III, 279; SSW XIII, 57ss, 92s, 112ss y 125ss.

[633]. Cf. SSW III, 409ss y 480ss.

[634]. Cf. *ibid*., 486.

[635]. Cf. SSW I, 235, 247ss, 299, 312s, 332ss y 451s.

[636]. Cf. SSW III, 352ss.

[637]. SSW I, 290; cf. *ibid*., 288.

[638]. *Ibid*., 473.

[639]. Cf. SSW XIII, 3-17.

[640]. Cf. SSW VIII, 69ss.

[641]. SSW XI, 559; SSW XIII, 45, 72 y 103ss.

[642]. SSW XIII, 7s.

[643]. Cf. *ibid*., 178ss.

[644]. Cf. *ibid*., 10 y 179s.

[645]. Cf. SSW I, 431, 451, 465s.

[646]. Cf. SSW XIII, 10.

[647]. Cf. SSW IX, 219ss.

[648]. *Ibid*., 230.

[649]. Cf. SSW X, 98.

[650]. Cf. SSW XI, 247ss y 255ss; XIII, 184; XIV, 3ss.

[651]. Cf. *ibid*., 258s.

[652]. Cf. *ibid*., 267; SSW XIII, 191ss.

[653]. Cf. *ibid*., 263s.

[654]. Cf. SSW X, 4ss; XI, 267ss.

[655]. Cf. SSW I, 371; III, 397s; VIII, 200ss; VIII, 58, 130 y 131ss.

[656]. Cf. SSW XI, 263.

[657]. Cf. SSW I, 311ss, 431 y 465.

[658]. SSW XI, 466.

[659]. Cf. SSW III, 540ss.

[660]. Cf. SSW I, 249s.

[661]. Cf. SSW III, 581ss; XI, 530ss.

[662]. SSW XI, 537.

[663]. Cf. *ibid*., 542ss y 551s.

[664]. Cf. *ibid*., 548ss.

[665]. Cf. SSW VI, 16, 65ss; XI, 545s; XIII, 179.

[666]. SSW XI, 552.

[667]. Cf. *ibid*., 553ss.

[668]. Cf. *ibid*., 556, 560 y 566.

[669]. Cf. *ibid*., 481ss.

[670]. Cf. *ibid*., 566s.

[671]. Cf. *ibid*., 566ss; SSW XIII, 203.

[672]. Cf. SSW XI, 563s; XIII, 70 y 151ss.

[673]. Cf. SSW XIII, 148ss y 160ss.

[674]. Cf. SSW XI, 564ss; XIII, 158ss.

[675]. Cf. SSW XIII, 131.

[676]. Cf. SSW XI, 554ss; XIV, 15.

[677]. Cf. SSW XI, 555.

[678]. Cf. SSW I, 249s; III, 540ss.

[679]. Cf. SSW VIII, 210ss; XII, 43ss, 53 y 59; XIII, 204ss.

[680]. SSW VIII, 305.

[681]. *Ibid*., 336; cf. *ibid*., 304.

[682]. Cf. SSW XIII, 195ss; XIV, 30ss.

[683]. SSW VIII, 263s; XI, 171s; XII, 32s; XIII, 261 y 270.

[684]. Cf. SSW XI, 81.

[685]. SSW VIII, 234ss, 244 y 263ss; XII, 36s, 50, 57s y 80-107; XIII, 215-222, 234s, 250-261.

[686]. Cf. SSW VIII, 225; XI, 42s y 52; XIII, 257ss y 238s.

[687]. G. W. F. HEGEL, «Wer denkt abstrakt?», en Íd., *Werke* (ed. Glockner) 20, 445 [trad. esp.: «¿Quién piensa abstractamente?» (introd., trad. y notas de G. Macedo y M. del R. Acosta): *Ideas y valores* 133 (2007), 151-156 (en http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80915460009)].

[688]. Cf. W. OELMÜLLER (ed.), *Metaphysik heute?*, Paderborn 1987; G. JÁNOSKA y F. KAUZ (eds.), *Metaphysik* (WdF 346), Darmstadt 1977; L. OEING-HANHOFF, *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen*, ed. T. Kobusch y W. Jaeschke, München 1988; D. HENRICH, *Fluchtlinien*, Frankfurt 1982; R. SPAEMANN y R. LÖW, *Die Frage Wozu?, Geschichte und Wiedergeburt des teleologischen Denkens*, München 1981.

[689]. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988, 44 [trad. esp.: *Pensamiento posmetafísico*, Taurus, Madrid 1990].

[690]. I. Kant, *KrV* B 21.

[691]. Cf. Aristóteles, *Met*. III, 1003 a; 1005 a.

[692]. Tomás de Aquino, *S.th*. I. q. 1 a. 8.

[693]. Tertuliano, *Praescr*. VII, 10 (CCL 1, 193).

[694]. Cf. B. Pascal, «Memorial» (13. 11. 1654), cit. según Íd., *Schriften zur Religion*, Einsiedeln 1982, 25 [trad. esp.: *Pensamientos y otros escritos*, Porrúa, México 2014].

[695]. Cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen / Vlyn 1970 [trad. esp.: *La sabiduría en Israel*, Fax, Madrid 1973].

[696]. J. A. Möhler, «Die Scholastik des Anselmus», en Íd., *Gesammelte Schriften und Aufsätze* 1, ed. J. Döllinger, Regensburg 1839, 134.

[697]. Cf. Protágoras, *Fragm*. 1.

[698]. Cf. Jenófanes, *Fragm*. 15.

[699]. Cf. Platón, *Pol*. 378 d – 379 a.

[700]. Cf. *ibid*., 508 d – 509 c.

[701]. Cf. Agustín de Hipona, *De civ. Dei* VIII, cc. 5-10.

[702]. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, c. 2.

[703]. *Ibid*., c. 15.

[704]. Íd., *Monologion*, c. 64.

[705]. Tomás de Aquino, *In II Thess* 3, 16 (Marietti 89).

[706]. Cf. I. Kant, *KrV* B 669.

[707]. Cf. *ibid*., B 619 – B 658.

[708]. K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, en Íd., *Werke – Schriften – Briefe* 2, ed. H. J. Lieber y P. Furth, Darmstadt 1971, 12 [trad. esp.: *La ideología alemana*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2014].

[709]. Cf. F. Nietzsche, *Werke* (ed. Schlechta) 2, 126s.

[710]. L. Kolakowski, «Prólogo», en H. Rössner (ed.), *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert*, Berlin 1981, 10.

[711]. Cf. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 327. Al respecto, véase M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg i.Br. 1980 [trad. esp.: *Liberación e ilustración: defensa de los derechos humanos*, Herder, Barcelona 1982].

[712]. Cf. DH 3004 y 3026.

[713]. Cf. DH 3016s.

[714]. Cf. DV 6.

[715]. Cf. GS 22.

[716]. Cf. GS 21.

[717]. Cf. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (WKGS 2), Freiburg i.Br. 2010 [OCWK 2].

[718]. Agustín de Hipona, *Serm*. 43, 7, 9 (cf. asimismo Íd., *Doc*. II, XII, 17 y *passim*); Anselmo de Canterbury, *Proslogion* c. 1.

[719]. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. II/II, q. 2 a. 1; cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Praed*. c. 2, n. 5.

[720]. J. E. KUHN, *Einleitung in die katholische Dogmatik* (Kath. Dogmatik 1), Tübingen 1846, 290.

[721]. Cf. OT 16.

[722]. J. S. DREY, «Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie», en J. R. Geiselmann (ed.), *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 85s.

[723]. Cf. J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Mainz 1942.

[724]. Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (WKGS 2), Freiburg i.Br. 2010, 120s [OCWK 2].

[725]. *Briefe von und an Hegel* I, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 18.

[726]. Cf. J. R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg i.Br. 1964, 534-605.

[727]. Cf. G. SZCZESNY (ed.), *Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung* I-II, München 1964-1965.

[728]. Cf. F. X. ARNOLD, *Dienst am Glauben* (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge I), Freiburg i.Br. 1948 [trad. esp.: *Al servicio de la fe: ensayos de pastoral catequética*, Herder, Buenos Aires 1960]; ÍD., *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge* (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge II), Freiburg i.Br. 1949 [trad. esp.: *Teología e historia de la acción pastoral*, Juan Flors, Barcelona 1969]; ÍD., *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Freiburg i.Br. 1956.

[729] . Cf. M. HORKHEIMER y Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2007].

[730] . Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister (Philos. Bibliothek 114), Hamburg 1952, 383-413 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia 2015[3]].

[731]. Cf. K. MARX, *Frühe Schriften* I, Darmstadt 1962, 561ss, 574, 593s, 602ss y 650ss.

[732]. Cf. H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1958.

[733]. Cf. G. KRÜGER, *Freiheit und Weltverwaltung*, München 1958.

[734]. Cf. G. BAUER, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963; L. VON RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1954.

[735]. Cf. W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos de la dogmática*, Sígueme, Salamanca 1969].

[736]. Cf. J. R. GEISELMANN, «Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian Drey»: ThQ 111 (1930), 49-117.

[737]. J. S. DREY, «Vom Geist und Wesen des Katholizismus», en Íd., *Geist des Christentums* (cf. *supra*, nota 1), 195.

[738]. Cf. *ibid*., 201s.

[739]. Cf. J. S. DREY, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819, 78s.

[740]. Para el verdadero concepto de «positividad», cf. F. A. STAUDENMAIER, *Die christliche Dogmatik* I, Freiburg i.Br. 1844, IXss.

[741]. J. S. DREY, «Vom Geist und Wesen des Katholizismus» (cf. *supra*, nota 16), 195. Véase asimismo J. A. MÖHLER, «Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte», en Íd., *Geist des Christentums* (cf. *supra*, nota 1), 391s y 484; ÍD., *Die Einheit in der Kirche*, ed. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957, 327 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[742]. Cf. J. S. DREY, «Vom Geist und Wesen des Katholizismus» (cf. *supra*, nota 16), 196ss; ÍD., *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung* I, Mainz 1844², 372ss.

[743]. Cf. F. W. J. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), en Íd., *Werke* III, ed. Schröter, München (1958), 308-327 [trad. esp.: *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Losada, Buenos Aires / Barcelona 2008].

[744]. Véase J. R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule* (cf. *supra*, nota 5), 280-346.

[745]. Cf. *ibid*., 191-279; J. RIEF, *Reich Gottes und Gesellschaft nach J. S. Drey und J. B. Hirscher* (Abhandlungen zur Moraltheologie 7), Paderborn 1965.

[746]. Véase F. A. STAUDENMAIER, *Die christliche Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 19), 22, 112s, 144s, 165 y 169.

[747]. Cf. J. E. KUHN, *Katholische Dogmatik* I, Tübingen 1859², 242s y 246.

[748]. Cf. *ibid*., 240ss; J. R. GEISELMANN, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, Freiburg i.Br. 1959, 211-268; ÍD., *Die katholische Tübinger Schule* (cf. *supra*, nota 23), 369-425.

[749]. Cf. J. E. KUHN, *Katholische Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 26), 45-55.

[750]. Cf. *ibid*., 290.

[751]. Cf. J. A. MÖHLER, «Besprechung zu: A. Gengler, Über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie, Landshut 1826»: ThQ 9 (1827), 515-517.

[752]. Cf. ÍD., «Einleitung in die Kirchengeschichte», en Íd., *Gesammelte Schriften und Aufsätze* II, ed. J. Döllinger, Regensburg 1840, 261-271.

[753]. Cf. F. A. STAUDENMAIER, «Das Göttliche Prinzip in der Geschichte und seine Bedeutung für Philosophie und Theologie»: *Jahrbuch für Theologie und Philosophie* IV (1835), 3-48.

[754]. Cf. B. CASPER, «Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der Neuscholastik»: PhJ 72 (1964-1965), 161-172.

[755]. Cf. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1964; O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963 [trad esp.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid 1993²].

[756]. Cf. A. DARLAPP, «Geschichtlichkeit», en HThG 1 (1962), 491-497 [trad. esp.: «Historicidad», en CFT II, 235-243].

[757]. Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965², espec. 5 [trad. esp.: *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1988³].

[758]. Cf. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (cf. *supra*, nota 34), 251.

[759]. Cf. W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik* (cf. *supra*, nota 14), München 1967.

[760]. Véase J. E. KUHN, *Katholische Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 26), 215s y 219ss. Cf. también B. WELTE, «Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute», en Íd., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i.Br. 1965, 410-426.

[761]. Cf. W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 106ss, 122ss y 126-134 [trad. esp.: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968].

[762]. Cf. J. S. DREY, «Vom Geist und Wesen des Katholizismus» (cf. *supra*, nota 16), 196ss; ÍD., *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung* (cf. *supra*, nota 21), 372ss.

[763]. Cf. J. A. MÖHLER, *Symbolik*, ed. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958, 389 [trad. esp.: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000⁵].

[764]. *Ibid*., 438.

[765]. *Ibid*., 389. Para la recta comprensión de este pasaje, cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg i.Br. 2011, 246ss [OCWK 1].

[766]. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, Zollikon / Zürich 1960[5], 622ss.

[767]. Al respecto, cf. J. Rief, *Reich Gottes und Gesellschaft* (cf. *supra*, nota 24), 252-264.

[768]. Cf. F. W. J. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, en Íd., *Werke* I, ed. Schröter, 310ss.

[769]. Cf. Íd., *Von der Weltseele*, en Íd., *Werke* I, ed. Scröter, 595 y 698.

[770]. Cf. Íd., *System des transzendentalen Idealismus*, en Íd., *Werke* II, ed. Schröter, 488-500 [trad. esp.: *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona 1988].

[771]. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister, Hamburg 1955[4], 207ss [trad. esp.: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Libertarias / Prodhufi, Madrid 1991]; Íd., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), ed. Nicolin y Pöggeler, Hamburg 1959[6], 413 [trad. esp.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid 1999].

[772]. Cf. *ibid*., 389, 396s y 402.

[773]. Cf. *ibid.*, 297; Íd., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (cf. *supra*, nota 50), 426ss. Al respecto, cf. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a.M. 1965; G. Rohkmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh 1961. Este aspecto es retomado especiamente por la interpretación marxista de Hegel, por supuesto; recientemente, cf. R. Garaudy, *Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels*, Frankfurt a. M. 1965.

[774]. Cf. F. A. Staudenmaier, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften* I, Mainz 1840[2], 410ss y 752ss.

[775]. Cf. Íd., *Die christliche Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 19), 36ss, 53ss y 90ss.

[776]. Cf. J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 26), 195.

[777]. Cf. H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf 1965.

[778]. Cf. J. R. Geiselmann, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung* (cf. *supra*, nota 2),483s.

[779]. Cf. J. A. Möhler, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mainz 1835[2], 492, 499 y 507s.

[780]. Cf. J. R. Geiselmann, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung* (cf. *supra*, nota 2).

[781]. Cf. J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 26), 222ss.

[782]. Cf. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik* (cf. *supra*, nota 14).

[783]. Cf. DV 24; OT 16.

[784]. Cf. Pío XII, *Humani generis*, cit. según A. Rohebasser, *Heilslehre der Kirche*, Fribourg (Suiza) 1953, n. 446 (corresponde a DH 3886).

[785]. Cf. H. Fries, «Theologie», en HThG II (1963), 646 [trad. esp.: «Teología», en CFT IV]; H. Küng, *Theologie und Kirche* (Theologische Meditationen 3), Einsiedeln 1964.

[786]. Cf. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957 [trad. esp.: *El Dios de la metafísica moderna*, Fondo de Cultura Económica, México 1961].

[787]. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, ed. Glockner, 186s, 196s y 199; vol. II, 191, 196s y 212 [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols., Alhambra, Madrid 1984-1987].

[788]. Cf. M. Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», en Íd., *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1957, 193-247 [trad. esp.: «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en Íd., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 1996, 190-

240].

[789]. Cf. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, en Íd., *Werke* II, ed. Medicus, 34-60 [trad. esp.: *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1994]; F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (cf. *supra*, nota 49), 532-557; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (cf. *supra*, nota 9), 141-150 y 318-330.

[790]. F. W. J. Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, en Íd., *Werke* I, ed. Schröter, 173.

[791]. Cf. J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (cf. *supra*, nota 18), 1-3.

[792]. Cf. *ibid*., 12; Íd., *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung* I (cf. *supra*, nota 21), 121-124.

[793]. Cf. Íd., *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung* I (cf. *supra*, nota 21), 123s.

[794]. Cf. *ibid*., 130; Íd., *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (cf. *supra*, nota 18), 12.

[795]. Cf. Íd., *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung* II (cf. *supra*, nota 21), 1ss.

[796]. Cf. J. A. Möhler, «Sendschreiben an Herrn Bautain», en Íd., *Gesammelte Schriften und Aufsätze* II, 141-164.

[797]. Véase J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 26), 609s, 619 y 624ss.

[798]. Cf. *ibid*., 612, 615s, 680s y 686s.

[799]. Cf. *ibid*., 230, 232s, 243, 258, 268, 536 y 688. Esto, tal como lo entiende Kuhn, no quiere decir que el cristianismo sea solamente lo singular de una realidad universal. Lo dicho debe entenderse más bien en el sentido de lo sugerido anteriormente sobre el concepto de la dialéctica mediante determinación. En un sentido del todo distinto, Cristo no es para Hegel la concreción de la idea de Dios, sino Dios mismo. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I (cf. *supra*, nota 66), 47s.

[800]. Cf. J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik* I (cf. *supra*, nota 26), 598s, 600 y 691s.

[801]. *Ibid*., 692. Para el planteamiento de F. A. Staudenmaier, cf. P. Weindel, *Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Franz Anton Staudenmaiers*, Düsseldorf 1940, 42-109, espec. 104-109.

[802]. Cf. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (cf. *supra*, nota 34), 160-183; J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 43-52 [trad. esp.: *Antropocentrismo cristiano: sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Sígueme, Salamanca 1972]; Íd., «Theologie», en LThK^2 10, 65s.

[803]. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 70 [trad. esp.: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 2012].

[804]. Cf. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (cf. *supra*, nota 34), 179-183.

[805]. En esta dirección parece moverse el pensamiento del último Fichte. Ello se percibe ya con claridad en J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), libro tercero, en Íd., *Werke* III, ed. Medicus, 344-415 [trad. esp.: *El destino del hombre*, Sígueme, Salamanca 2011]. Y luego se desarrolla en Íd., *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), en *ibid*., V [trad. esp.: *La exhortación a la vida bienaventurada, o La doctrina de la religión*, Tecnos, Madrid 1995].

[806]. Cf. H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Christ heute 5/1), Einsiedeln 1963 [trad. esp.: *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011^3].

[807]. En esta dirección se mueve el pensamiento del último Schelling. Al respecto, cf. W Kasper, *Das Absolute in der Geschichte* (cf. *supra*, nota 3), 209-215.

[808]. Cf. M. Lutero, *Heidelberger Disputation* (1518), en WA 1, 354: *Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellec- ta conspicit, sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit*, «No se puede llamar en justicia teólogo a quien crea que es posible aprehender las cosas invisibles de Dios a partir de lo creado, sino a quien aprehende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir

de la pasión y de la cruz». Según los teólogos tubingueses, una teología de la cruz rectamente entendida no excluye, sin embargo, la teología de la creación; antes bien, vuelve a posibilitarla en toda su plenitud.

[809]. F. A. Staudenmeier, *Die chrsitliche Dogmatik* (cf. *supra*, nota 19), 12s.

[810]. Cf. J. A. Möhler, *Schriften*, vol. 1: *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, ed. e intr. de S. Lösch, München 1928, 484.

[811]. Cf. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, vol. 4: *Die religiösen Kräfte*, Freiburg i.Br. 1955[4]. Para la situación en Württemberg, cf. A. Hagen, *Geschichte der Diözese Rottenburg*, vol. 1, Stuttgart 1956. La más reciente preentación de conjunto es H. Hurten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus. 1800-1960*, Mainz 1986.

[812]. Cf. W. Kasper, «La concepción de teología, entonces y ahora», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 323-350.

[813]. Así J. E. Kuhn en su necrológica de Möhler, en J. A. Möhler, *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 528s.

[814]. J. A. Möhler, *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 35.

[815]. *Ibid*., 35.

[816]. R. Reinhardt, «Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens», en Íd. (ed.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie*, Tübingen 1977, 15.

[817]. Cf. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* (cf. *supra*, nota 2), 7 y 20; H. Hurten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus* (cf. *supra*, nota 2), 13-18 y 33s.

[818] . Cf. J. R. Geiselmann, *Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg i.Br. 1964, 578s.

[819]. J. A. Möhler, *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 251s.

[820]. Cf. Íd., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, ed. de J. R. Geiselmann, Köln 1956 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[821]. Íd., en ThQ 5 (1823), 497.

[822]. Cf. J. A. Möhler, *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 179s, 195s y 214s.

[823]. Cf. Íd., *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit*, Mainz 1827, 304-333.

[824]. Íd., *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 200s y 212s.

[825]. Véase Íd., *Athanasius der Große* (cf. *supra*, nota 14), 221s.

[826]. Íd., *Anselm, Erzbischof von Canterbury*, en Íd., *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, vol. 1, ed. J. Döllinger, Regensburg 1839, 34.

[827]. Cf. ThQ 13 (1831), 371-385; al respecto, véase R. Reinhardt, «Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen» (cf. *supra*, nota 7), 21s.

[828]. Cf. J. A. Möhler, «Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibats. Mit drei Aktenstücken», en Íd., *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 184 [trad. esp.: *El celibato sacerdotal*, Encuentro, Madrid 2012].

[829]. *Ibid*., 256.

[830]. *Ibid*., 264.

[831]. *Ibid*., 265.

[832]. R. Reinhardt, «Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen» (cf. *supra*, nota 7), 29.

[833]. Cf. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, ed. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958 [trad. esp.:

Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe, Cristiandad, Madrid 2000[5]].

[834]. Cf. J. R. GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg i.Br. 1955; L. SCHEFFCZYK, «Die Tübinger Schule», en E. Coreth et al. (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. 1, Graz 1987, 92-101 [trad. esp.: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, vol. 1, Encuentro, Madrid 1993].

[835]. Cf. P. W. SCHEELE, *Einheit und Glaube. J. A. Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung*, Paderborn 1964; H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler*, München 1977; H. GEISSER, «Johann Adam Möhler. Die methodischen Prinzipien und ihre Verwendbarkeit im heutigen ökumenischen Dialog»: ThQ 168 (1988), 83-97.

[836]. Críticamente se manifestó ya al respecto J. E. KUHN, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingen 1859[2], 101.

[837]. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, vol. 1, ed. de M. Redeker, Berlin 1960, 137 (§ 24) [trad. esp.: *La fe cristiana, expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia evangélica*, Sígueme, Salamanca 2013]; véase J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche* (cf. *supra*, nota 11), 405s.

[838]. Cf. F. C. BAUR, *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik*, Tübingen 1834 (2.ª ed. ampliada, 1836).

[839]. Cf. J. A. MÖHLER, *Neue Untersuchungen*, Mainz 1835[2], 482.

[840]. J. A. MÖHLER, *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 243, 231 y 505.

[841]. *Ibid*., 519 y 524.

[842]. Cf. *ibid*., 520.

[843]. Cf. *ibid*., XIVs.

[844]. Véase H. HURTEN, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus* (cf. *supra*, nota 2), 62-78.

[845]. J. MÖHLER, *Über die neueste Bekämpfung der Katholischen Kirche* (1838), en Íd., *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, vol. 2, ed. J. Döllinger, Mainz 1840, 231.

[846]. Cf. J. A. MÖHLER, *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 469 y 509.

[847]. Un completo elenco bibliográfico hasta 1975 puede consultarse en F. SECK et al., *Bibliographie zur Geschichte der Universität Tübingen*, Tübingen 1980, 433-437.

[848]. Al respecto, véase R. REINHARDT, «Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen» (cf. *supra*, nota 7), 27.

[849]. Cf. W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg i.Br. 2011 [OCWK 1].

[850]. Cf. Y. CONGAR, «Johann Adam Möhler»: ThQ 150 (1970), 47.

[851]. La última valoración puede leerse en K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/2, 624. Por lo demás, Möhler es caracterizado ahí como «el padre del nuevo catolicismo alemán». En sentido análogo se manifiesta W. PHILIPP, «Möhler», en EKL 2 (1958), 1428: «La conciencia de absolutez del nuevo catolicismo se alimenta del espíritu de Möhler, a quien por otra parte se considera, sin embargo, precursor del modernismo».

[852]. Cf. J. A. MÖHLER, *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 529.

[853]. Cf. la reimpresión en ThQ 150 (1970), 164s. La continua lucha de Möhler con la relación de primado y episcopado no se puede presentar aquí. Sin haber llegado a una posición definitiva, se mueve en la dirección del concilio Vaticano I, tal como este fue recibido por el concilio Vaticano II. Y es que el concilio Vaticano II hizo suyos, en cierto sentido, los deseos de los representantes de la minoría en el concilio Vaticano I. Al respecto, cf.

K. SCHATZ, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum*, Roma 1975.

[854]. Cf. J. A. MÖHLER, *Schriften* I (cf. *supra*, nota 1), 288.

[855]. Cf. J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule*, Mainz 1942.

[856]. Véase la descripción, citada con frecuencia, que J. A. MÖHLER hace de la esencia de lo católico en su libro *Die Einheit in der Kirche* (cf. *supra*, nota 11), 237: «En la vida eclesial son posibles dos extremos, y ambos se llaman "egoísmo". Consisten en que todos a la vez quieran serlo todo o en que uno solo quiera serlo todo. En este último caso, el vínculo de la unidad es tan estrecho y el amor tan cálido que no es posible evitar la sensación de sofoco; en el primer caso, todo se desintegra y se torna tan frío que uno se congela. Un egoísmo engendra el otro; pero ni uno solo ni cada cual por su parte deben querer serlo todo; todo solo pueden serlo todos juntos, y la unidad de todos constituye un único todo. Esa es la idea de la Iglesia católica». Cf. el volumen de comentarios a la *Simbólica* editado por J. R. Geiselmann como complemento a su edición crítica de la obra (Köln 1961, vol. 2, 698).

[857]. Al respecto, cf. R. AUBERT, «Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration. Zur Würdigung der katholischen Tübinger Schule»: ThQ 148 (1968), 9-38.

[858]. Para una síntesis con exhaustiva bibliografía, cf. M. SECKLER, «Tübinger Schule I», en $LThK^3$ 10, 287-290.

[859]. Cf. *Codex iuris civilis* I, 1, 1.

[860]. El término aparece por primera vez en IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Smyrn* 8, 2. La literatura al respecto es ya difícilmente abarcable. Cf. sobre todo W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut*, 2 vols., Essen 1964; ÍD., «Katholizität der Kirche», en $LThK^3$ 5, 1370-1374 (con bibliografía).

[861]. Cf. K. WENZEL, «Katholisch», en $LThK^3$ 5, 1346.

[862]. Cf. H. MAIER, «Katholizismus», en $LThK^3$ 5, 1368; W. BEINERT, «Katholizismus», en RGG^4 4, 888.

[863]. Para la historia del término, cf. H. FISCHER, «Protestantismus I», en TRE 27, 542-551. Originariamente un término jurídico para designar la situación jurídico-imperial de los *protestantes*, a partir de la Ilustración «protestantismo» se convirtió en un término propio de la historia cultural; al respecto, cf. F. W. GRAF, «Protestantismus II», en TRE 27, 553-580. El término «catolicismo» oscila entre la definición de lo católico o de la catolicidad de la Iglesia, por una parte, y la plasmación y la figura concretas e históricas que lo católico adquiere en cada momento, por otra.

[864]. Cf. M. SECKLER, «Katholisch als Konfessionsbezeichnung?», en Íd., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i.Br. 1988, 178-197.

[865] . Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, vol. 1, ed. de M. Redeker, Berlin 1960, § 24 [trad. esp.: *La fe cristiana, expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia evangélica*, Sígueme, Salamanca 2013].

[866]. Para la investigación sobre J. S. Drey y su historia efectual, cf. A. P. KUSTERMANN (ed.), *Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777-1853) in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1994; M. SECKLER, «Zur Struktur der Theologie und des Theologiestudiums. Die "Kurze Einleitung in das Studium der Theologie" Johann Sebastian Dreys von 1819 als zukunftsweisende enzyklopädische Programmschrift. Zugleich ein Beitrag zur Drey-Rezeption»: ThQ 182 (2002), 197-235.

[867]. Cf. ThQ 1 (1819), 3-24, 193-210, 369-392 y 559-575, reimpreso en J. R. Geiselmann (ed.), *Geist und Wesen des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 193-234 (a esta edición se refieren las páginas a las que se remite a continuación).

[868]. Cf. *ibid*., 195.

[869]. *Ibid*., 196.

[870]. Cf. *ibid*., 201s. Para el juicio sobre el protestantismo, cf. J. S. Drey, *Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände. 1812-1817*, ed. de M. Seckler, Tübingen 1997, 312-318 y 325-338.

[871]. Cf. J. R. Geiselmann (ed.), *Geist und Wesen des Christentums* (cf. *supra*, nota 11), 202.

[872]. Cf. *ibid*., 200.

[873]. *Ibid*., 206.

[874]. Cf. *ibid*., 227.

[875]. Cf. *ibid*., 229.

[876]. *Ibid*., 231.

[877]. J. S. Drey, «Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie»: *Archiv für Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz* 1 (1812), 3-26, reimpreso en J. R. Geiselmann (ed.), *Geist und Wesen des Christentums* (cf. *supra*, nota 11), 83-97, aquí 94s.

[878]. Cf. J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Tübingen 1819, reimpr. Frankfurt a.M. 1966.

[879]. Cf. *ibid*., 33 (§ 55) y 109 (§ 161).

[880]. Cf. R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, München 1959; H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, Freiburg i.Br. 1988; H. Raab, «Restauration»: StL 4 (1988), 889-892; M. Papenheim, «Restauration», en LThK[3] 8, 1128s.

[881]. Cf. E. Gatz, «Katholische Bewegung», en LThK[3] 5, 1349-1353; V. Conzemius, «Katholizismus III», en RGG[4] 4, 894s.

[882]. Cf. W. Kasper, «Zur Lage des deutschen Katholizismus heute. Stellungnahme eines Theologen», en U. von Hehl y K. Repgen (eds.), *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung*, Mainz 1988, 79-92.

[883]. Cf. M. Seckler, «Ein Tübinger Entwurf: Johann Sebastian Drey und die Theologie», en Íd., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg i.Br. 1980, 178-198; A. P. Kustermann (ed.), *Revision der Theologie – Reform der Kirche* (cf. *supra*, nota 10).

[884]. Cf. W. Kasper, «La concepción de teología, entonces y ahora», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 323-350.

[885]. Estas tres características son acentuadas sintéticamente por M. Seckler, «Tübinger Schule» (cf. *supra*, nota 2), 289.

[886]. La abundante literatura sobre J. A. Möhler está recopilada en H. Wagner, «Möhler», en TRE[4] 23, 140-143. El estado actual del debate puede verse en Íd. (ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne*, Paderborn 1996. Aunque su exagerada periodización de la teología de Möhler está entretanto en gran medida superada, sigue siendo fundamentales J. R. Geiselmann, *Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Wien 1940; Íd., *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Mainz 1942; Íd., *Die theologische Anthropologie Möhlers*, Freiburg i.Br. 1955, 23.

[887]. Cf. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, ed., introd. y com. de J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957 (nueva edición) [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[888]. *Ibid*., 167.

[889]. *Ibid*., 6.

[890]. Cf. *ibidem*.

[891]. Cf. *ibid*., 173 y 228.

[892]. Cf. *ibid*., 55 y 85.

[893]. Cf. *ibid*., 97.

[894]. *Ibid*., 267.

[895]. Cf. *ibid*., 154s. Con este desarrollo de la posición de Drey, defendida también originariamente por él mismo, Möhler realiza el tránsito de la dialéctica de Schelling a la de Hegel. Al respecto, cf. T. F. O'Meara, *Romantic Idealism and Roman Catholicism. Schelling and the Theologians*, Notre Dame (Indiana, EE.UU), 1982, 152s.

[896]. Cf. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, ed. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958 [trad. esp.: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000[5]].

[897]. *Ibid*., 388.

[898]. Cf. *ibid*., 387s.

[899]. *Ibid*., 389.

[900]. Cf. *ibid*., 393.

[901]. *Ibid*., 414.

[902]. *Ibid*., 393.

[903]. Cf. *ibid*., 392.

[904]. Cf. «Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796-1838)» (extraído de los papeles póstumos de Stefan Lösch [† 1966], revisado, completado y editado por R. Reinhardt con la colaboración de J. Köhler y C. Zimmermann), en G. Schwaiger (ed.), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1975, 13s y 40-44.

[905]. Muy informativo en lo que concierne al siglo XIX, pero en conjunto crítico es el artículo de R. Reinhardt, «Zur Möhler-Rezeption im 19. und im 20. Jahrhundert», en H. Wagner (ed.), *Johann Adam Möhler* (cf. *supra*, nota 30), 13-33.

[906]. Cf. J. A. Möhler, *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, ed. I. von Döllinger, 2 vols., Regensburg 1839-1840. Al respecto, cf. V. Conzemius, «Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende», en H. Wagner (ed.), *Johann Adam Möhler* (cf. *supra*, nota 30), 169.

[907]. Y. Congar afirma: «Möhler genuit Passaglia, Passaglia genuit Schrader, Passaglia e Schrader genuerunt Scheeben et Franzelin» («L'ecclésiologie de la revolution francaise au Concile du Vatican», en M. Nédoncelle et al. [eds.], *L'Ecclésiologie au XIX*[e] *siècle*, Paris 1960, 109). Cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg i.Br. 2011 [OCWK 1]; H. Wagner, «Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils», en H. Wagner (ed.), *Johann Adam Möhler* (cf. *supra*, nota 30), 35-49.

[908]. Indicaciones al respecto pueden encontrarse en J. Artz, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, 718; información más detallada en G. Biemer, «Leben als das Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi: Zur Ekklesiologie von Johann Adam Möhler und John Henry Newman», en H. Wagner (ed.), *Johann Adam Möhler* (cf. *supra*, nota 30), 71-97.

[909]. Cf. S. Tyszkiewicz, «La théologie moehlerienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves», en P. Chaillet (ed.), *L'Église est une*, Paris 1939, 270-294.

[910]. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, 1 [trad. esp.: *Sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 1964[3]]. Para la influencia de la Escuela de Tubinga en Guardini, cf. A. Knoll, *Glaube und Kultur bei*

Romano Guardini, Paderborn 1993, 140s; R. A. KRIEG, *Romano Guardini. A Precusor of Vatican II*, Notre Dame (Indiana, EE.UU.) 1997, 52-54.

[911]. Cf. K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1940 [trad. esp.: *La esencia del catolicismo*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1962^2]; ÍD., «Die katholische Tübinger Schule», en Íd., *Gesammelte Aufsätze*, ed. F. Hofmann, Augsburg 1936, 389-412.

[912]. También el entonces nuncio apostólico en Alemania, Eugenio Pacelli, que luego sería papa con el nombre de Pío XII, se familiarizó con el legado de Möhler a través de la lectura de *La esencia del catolicismo* de K. Adam. Desde ahí arrancan líneas que llevan a la encíclica *Mystici corporis* (1943) y al concilio Vaticano II. Al respecto, cf. R. W. FRANKLIN, *Nineteenth-Century Churches. The History of a New Catholicism in Württemberg, England and France*, New York / London 1987.

[913]. En el caso de H. de Lubac, parece que la influencia de Möhler y el entusiasmo por su obra le fueron transmitidos sobre todo por P. Chaillet. Cf. H. DE LUBAC, *Meine Schriften im Rückblick*, Einsiedeln 1996, 77, 339s, 470 y 479 [trad. esp.: *Memoria en torno a mis escritos*, Encuentro, Madrid 2000^2]. La influencia de Möhler en la idea que Y. Congar tiene de la tradición, la Iglesia y el ecumenismo es fundamental. Cf. C. VLIET, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar – genetisch und systematisch betrachtet*, Mainz 1993, 54-60.

[914]. Cf. A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985, 149-152.

[915]. Cf. P. W. SCHEELE, «Johann Adam Möhlers Communio-Theologie und das II. Vatikanische Konzil», en H. Wagner (ed.), *Johann Adam Möhler* (cf. *supra*, nota 30), 119-136.

[916]. Cf. F. C. BAUR, *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe*, Tübingen 1833 (2.ª ed., 1836). Como respuesta a las *Neue Untersuchungen* de J. A. MÖHLER, BAUR publicó su *Erwiderung auf Herrn Möhlers neueste Polemik*, Tübingen 1834.

[917]. Se refiere a F. X. REITHMAYR y la biografía de Möhler que incluye en su edición de la *Symbolik* (la quinta), así como a su artículo «Möhler», en *Kirchenlexikon* 7 (1851), 189-197, y en *Kirchenlexikon*^{2} 8 (1893), 1677-1689.

[918]. K. WAGENMANN, «Möhler», en *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 10 (1882), 123-128, aquí 127.

[919]. F. X. REITHMAYR, «Möhler», en *Kirchenlexikon* 7 (1851), 196; *Kirchenlexikon*^{2} 8 (1893), 1688.

[920]. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, vol. I/1, 1955, 33.

[921]. *Ibid*., 106.

[922]. Cf. ÍD., *Kirchliche Dogmatik*, vol. I/2, 1960, 622.

[923]. *Ibid*., 624.

[924]. Cf. *ibid*., 623 y 627.

[925]. *Ibid*., 624s.

[926]. *Ibid*., 627.

[927]. *Ibid*., 628.

[928]. Cf. *ibid*., 628.

[929]. Cf. *ibid*., 636. Al respecto, véase W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule* (cf. *supra*, nota 51), 65s (espec. notas 31s) y 245s.

[930]. Cf. K. BARTH, *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1957.

[931]. Cf. W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule* (cf. *supra*, nota 51), 65s, 249s (nota 305) y 526s (nota 12).

[932]. En el cap. 2 de la declaración: «La Iglesia en el plan salvífico de Dios», Ámsterdam habla de una «profundísima diferencia» entre la actitud fundamental católica y la protestante. En cambio, Uppsala, en el informe: «El Espíritu Santo y la catolicidad de la Iglesia», no defiende ya un concepto confesional de catolicidad, sino más bien uno cualitativo y dinámico.

[933]. Cf. el estudio del Instituto de Investigación Ecuménica de Estrasburgo, *Grundkonsens-Grunddifferenz*, ed. por A. Birmele y H. Meyer, Frankfurt a.M. / Paderborn 1992.

[934]. Cf. la visión de conjunto que ofrecen K. Kertelge y K. H. Neufeld, «Frühkatholizismus», en LThK[3] 4, 201-204.

[935]. J. A. Möhler, *Symbolik* (cf. *supra*, nota 40), 9.

[936]. En sentido crítico se pronuncian H. F. Geisser, «Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam Möhler. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog»: ThQ 168 (1988), 83-97; R. Rieger, «Johann Adam Möhler – Wegbereiter der Ökumene»: ZKG 101 (1990), 267-286. Y positivamente lo hacen P. W. Scheele, *Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung*, Paderborn 1964; Íd., *Johann Adam Möhler* (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz 1969; H. Wagner, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim frühen Möhler*, München 1977.

[937]. Cf. la conferencia inaugural de E. Stakemeier, *Konfessionskunde heute, im Anschluss an die Symbolik J. A. Möhlers*, Paderborn 1957.

[938]. El dicho parece estar, ciertamente, bien atestiguado. Cf. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, Tournai 1952, 354. El estudio de H. Meyer, *Das Wort Pius' IX.: «Die Tradition bin ich». Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanums I*, München 1965, interpreta la concepción católica de la tradición totalmente en el sentido de estas desafortunadas palabras.

[939]. La constitución conciliar *Lumen gentium* afirma de forma muy precisa en su número 8: «Por eso se la compara [a la Iglesia], por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado». Esta semejanza se describe luego como analogía entre la relación de la divinidad y la humanidad en Cristo, por una parte, y la relación del Espíritu Santo con la estructura visible de la Iglesia, por otra.

[940]. Cf. J. A. Möhler, *Symbolik* (cf. *supra*, nota 40), 389.

[941]. Cf. *ibid*., 387s.

[942]. *Ibid*., 353.

[943]. Cf. J. R. Geiselmann, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Tübingen 1966[2], 484.

[944]. J. A. Möhler, *Neue Untersuchungen* (cf. *supra*, nota 30), 492.

[945]. Cf. *ibid*., 482s y 492.

[946]. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche* (cf. *supra*, nota 30), 153.

[947]. Íd., *Symbolik* (cf. *supra*, nota 40), 25.

[948]. Siguiendo a Melchor Cano y en el espíritu de Möhler, M. Seckler ha mostrado que en ello no se trata solo de la conjugación de los diferentes carismas y, por ende, de las posiciones personales, sino de diferentes instancias del atestiguamiento de la revelación, que no mantienen entre sí un ordenación jerárquica, sino una abierta interacción católica. Véase M. Seckler, «Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit», en Íd., *Die schiefen Wände des Lehrhauses* (cf. *supra*, nota 8), 79-104.

[949]. J. A. Möhler, *Simbólica* (cf. supra, nota 40), 454. Para el debate actual sobre la relación de primado y episcopado, cf. H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg i.Br. 1999. Para la perijóresis de Iglesia local e Iglesia universal, cf. H. de Lubac, «Einzelkirche und Ortskirche», en Íd., *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 43-54 [trad. esp. del orig. francés: *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974]; J. M. R. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et*

catholicité, Paris 1995 [trad. esp.: *La Iglesia local: eclesiología de comunión y eclesialidad*, Sígueme, Salamanca 1999]; W. KASPER, «Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche»: StdZ 125 (2000), 795-804 [trad. esp.: «La relación entre Iglesia universal e Iglesia local», en Íd., *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), Sal Terrae, Santander 2013, 509-522]; A. FRANZ (ed.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche* (QD 192), Freiburg i.Br. 2001.

[950]. J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche* (cf. *supra*, nota 30), 237; ÍD., *Symbolik* (cf. *supra*, nota 40), vol. II, 698.

[951]. Cf. M. SECKLER, «Über den Kompromiss in Sachen der Lehre», en Íd., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg i.Br. 1980, 99-109.

[952]. Cf. L. BOUYER, *Der Verfall des Katholizismus*, Mainz 1970, 39, 70, 105 y 108.

[953]. La idea de un catolicismo abierto fue formulada de manera determinante para el siglo XX por H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938 [trad. esp.: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988[2]]. Cf. también H. U. VON BALTHASAR, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975 [trad. esp.: *Católico: aspectos del misterio*, Encuentro, Madrid 1988]. La concepción de un catolicismo abierto o de una catolicidad abierta vuelve a encontrarse en M. SECKLER, «Weltoffene Katholizität: Ein Modell», en *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i.Br. 1988, 156-177.

[954]. Así, por ejemplo, el papa JUAN PABLO II en la encíclica *Ut unum sint* (1995), 42.

[955]. La fórmula *ecclesia semper reformanda* no es un principio originariamente reformado. Solo surgió más tarde y suscitó reservas incluso en algunos teólogos protestantes. En la medida en que con ella se aluda a un revisionismo dogmático por principio, la fórmula podría comportar también la revisión de las decisiones reformadas fundamentales y, por ende, de ella misma. Al respecto, cf. T. MAHLMANN, «Reformation», en HWPh 8 (1992), 420s.

[956]. Cf. J. A. MÖHLER, *Neue Untersuchungen* (cf. *supra*, nota 30), 482s y 492; W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965 [trad. esp.: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968].

[957]. Cf. K. LEHMANN, «Was für ein Konsens wurde erreicht?»: StdZ 124 (1999), 740-745; H. WAGNER (ed.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom «differenzierten Konsens»* (QD 184), Freiburg i.Br. 2000.

[958]. En este sentido se puede retomar y precisar el plan de H. FRIES y K. RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (QD 100), Freiburg i.Br. 1983 [trad. esp.: *La unión de las Iglesias: una posibilidad real*, Herder, Barcelona 1987]. Al respecto, cf. las reflexiones más recientes de J. NILSON, *Nothing beyond the Necessary. Roman Catholicism and the Ecumenical Future*, New York 1995.

[959]. Cf. UR 4.

[960]. Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 28.

[961]. No podemos discutir aquí en qué medida se corresponde la concepción de Möhler en detalle con el actual debate sobre la diversidad reconciliada. Al respecto, cf. Y. CONGAR, «Diversité réconciliée. Comment réagirait Möhler?», en Íd., *Diversités et communion*, Paris 1982, 221-226. Para el origen y significado de este concepto en la teología luterana, cf. H. MEYER, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie* I, Frankfurt a.M. / Paderborn 1998, 101-119. La idea de «diversidad reconciliada» fue asumida por parte católica sobre todo por H. FRIES y K. RAHNER (véase *Einigung der Kirchen* [cf. *supra*, nota 102]). Este programa obtuvo un cierto reconocimiento oficial mediante la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999).

[962]. Así W. PANNENBERG, «Reformation und Einheit der Kirche» (1975), en Íd., *Kirche und Ökumene* (Beiträge zur Systematischen Theologie 3), Göttingen 2000, 173-185. Estas ideas tienen una larga prehistoria: por ejemplo, en F. Heiler, en el movimiento Una Sancta y en la unión evangélico-ecuménica de la Confesión de Augsburgo. También se encuentran, de otro modo, en H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974, 493-495 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 2003[2]], así como, de forma nuevamente distinta, en la teología estadounidense contemporánea: C. E. BRAATEN y R. W. JENSON, *The Catholicity of the Reformation*, Grand Rapids (Michigan, EE.UU.) 1996.

[963]. Véase J. A. Möhler, *Symbolik* (cf. *supra*, nota 40), «Prólogo», 8s.

[964]. Para la historia efectual de Joaquín de Fiore, cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 [trad. esp.: *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires / Madrid 2013]. Para su recepción por Tomás, cf. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964. Para su recepción, con otros acentos, por Buenaventura, cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1959), reimpr.: St. Ottilien 1992 [trad. esp.: *La teología de la historia de san Buenaventura*, Encuentro, Madrid 2010[2]].

[965]. Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, en Íd., *Werke*, ed. K. F. A. Schelling, vol. 14, 324-332. Al respecto, cf. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte* (WKGS 2), Freiburg i.Br. 2010, 571-583 [OCWK 2].

[966]. Cf. J. A. Möhler, *Symbolik* (cf. *supra*, nota 40), 411.

[967]. ThPh 52 (1977), 379.

[968]. HWPh 6, 1202.

[969]. Cf. ThQ 161 (1981), 69.

[970]. Cf. PhJ 91 (1984), 82-106.

[971]. Cf. A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971.

[972]. Cf. Íd., *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge*, Freiburg i.Br. 1985.

[973]. Cf. Íd., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970.

[974]. Cf. A. Vögtle y R. Pesch (eds.), *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975.

[975]. Cf. Íd., *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbief* (EKK XII), Solothurn – Düsseldorf 1994.

[976]. Cf. Íd., *Die Bedeutung der Evangelienforschung für Unterricht und Verkündigung*, Mainz 1964.

[977]. Cf. Íd., *Was Ostern bedeutet*, Freiburg i.Br. 1983[4].

[978]. Cf. Íd., *Was Weihnachten bedeutet*, Freiburg i.Br. 1990[7].

[979]. Cf. Íd., *Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1983.

[980]. Cf. Íd., *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet*, Freiburg i.Br. 1981.

[981]. Cf. Íd., *Unnötige Glaubensbarrieren. Neutestamentliche Texte und ihre Glaubensaussagen*, Stuttgart 1988.

[982]. Cf. J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. 1: *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln / Zürich / Köln 1965; vol. 2: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln / Zürich / Köln 1967 [trad. esp.: *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, vol. 1: *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Cristiandad, Madrid 1969; vol. 2: *La historia de la salvación antes de Cristo*, Cristiandad, Madrid 1969].

[983]. GS 5.

[984]. Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Tübingen 1967 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo: lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007[14]].

[985]. *Ibid*., 10.

[986] . Cf. *ibid*., 30.

[987] . Cf. *ibid*., 27s, 150, 169s, 184, 189ss, 238, 240s y 265.

[988] . *Ibid*., 10.

[989] . *Ibid*., 65s.

[990] . *Ibid*., 61.

[991] . Cf. *ibid*., 56, 192ss, 251s y 265.

[992] . *Ibid*., 206; cf. *ibid*., 264ss.

[993]. Cf. *ibid*., 33 y 107.

[994]. *Ibid*., 9.

[995]. *Ibid*., 198.

[996]. *Ibid*., 10 y 228s.

[997]. *Ibid*., 9.

[998]. *Ibid*., 29s, 242 y 257; en un sentido algo distinto véase, sin embargo, *ibid*., 104 y 177.

[999]. Cf. *ibid*., 228.

[1000]. Cf. *ibid*., 163 y 182ss.

[1001]. Cf. *ibid*., 186ss y 230ss.

[1002]. Cf. *ibid*., 184ss.

[1003]. Cf. *ibid*., 277.

[1004]. Cf. *ibid*., 198.

[1005]. Cf. *ibid*., 73, 77s, 130, 160 y 186.

[1006]. Cf. *ibid*., 171, a pesar de la nota 14.

[1007]. *Ibid*., 209.

[1008]. Cf. *ibid*., 286.

[1009]. Cf. *ibid*., 27.

[1010]. *Ibid*., 47.

[1011]. Cf. *ibid*., 27.

[1012]. *Ibid*., 48.

[1013]. Cf. *ibid*., 75s, 190, 198ss y 238.

[1014]. *Ibid*., 75 y 218.

[1015]. *Ibid*., 220.

[1016]. *Ibid*., 47 y 218.

[1017]. *Ibid*., 220; cf. *ibid*., 122, 267, 276 y 297.

[1018]. Cf. *ibid*., a pesar de *ibid*., 119ss.

[1019]. Cf. *ibid*., 115.

[1020]. Cf. *ibid*., 279 y 254.

[1021]. Cf. *ibid*., 116.

[1022]. Cf. *ibid*., 35.

[1023]. Cf. *ibid*., 118.

[1024]. Cf. *ibid*., 139.

[1025]. Cf. *ibid*., 141.

[1026]. Cf. *ibid*., 121ss y 146.

[1027]. Cf. *ibid*., 189s y 205s.

[1028]. *Ibid*., 249.

[1029]. *Ibid*., 221; en sentido distinto, cf. *ibid*., 121s.

[1030]. *Ibid*., 221.

[1031]. Cf. Íd., *Vom Sinn des Christseins*, München 1965, 53-70 [trad. esp.: «Sentido del ser cristiano», en Íd., *Ser cristiano*, Sígueme, Salamanca 1967, 11-53].

[1032]. Cf. Íd., *Einführung in das Christentum* (cf. *supra*, nota 1), 167s.

[1033]. *Ibid*., 167.

[1034]. *Ibid*., 206.

[1035]. Cf. *ibid*., 237.

[1036]. Cf. *ibid*., 30ss, 62s, 153s, 199ss, 219s y 267s.

[1037]. Cf. *ibid*., 33ss.

[1038]. Cf. *ibid*., 210ss.

[1039]. Cf. DH 1578.

[1040]. Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (cf. *supra*, nota 1), 69.

[1041]. Cf. *ibid*., 196s.

[1042]. Cf. *ibid*., 133ss.

[1043]. Cf. *ibid*., 218s.

[1044]. Cf. *ibid*., 43ss.

[1045]. Cf. *ibid*., 45.

[1046]. Cf. J. Ratzinger, «Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf "Einführung in das Christentum"»: *Hochland* 61 (1969), 533-543.

[1047]. Cf. Íd., *Einführung in das Christentum*, Tübingen 1967 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo: lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007[14]].

[1048]. Cf. W. Kasper, «La esencia de lo cristiano», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 450-461; en él se aducen numerosas pruebas concretas, que no es necesario repetir aquí.

[1049]. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (cf. *supra*, nota 2), 221.

[1050]. *Ibid*., 167.

[1051]. *Ibid*., 205.

[1052]. Cf. DH 1578.

[1053]. Cf. J. Ratzinger, «Glaube, Geschichte und Philosophie» (cf. *supra*, nota 1), espec. 536ss. Aquí quiero dejar deliberadamente en segundo plano las cuestiones secundarias en las que se detiene la réplica de Ratzinger, a fin de hacer valer de nuevo la cuestión principal. Permítaseme tan solo una indicación: cuestionar críticamente un determinado modo de argumentar en lo relativo al artículo de fe del nacimiento virginal de Jesús no equivale a negar el artículo de fe en cuestión, como supone Ratzinger. El argumento de tradición que él aduce ahora en su respuesta (cf. *ibid*., 540-542) posee, también a mi juicio, una relevancia decisiva. Pero desde la tradición probablemente solo puedan responderse de una vez por todas las preguntas que en ella son planteadas de forma expresa. Si hoy los exégetas nos proponen preguntas que la tradición ni siquiera podía conocer, esas son también preguntas para la teología dogmática. De lo contrario, resulta imposible entender ya ni una palabra de lo que el

Vaticano II dice en la constitución dogmática sobre la divina revelación acerca de la relación mutua de Escritura y tradición (cf. DV 9) y acerca de la exégesis como alma de la teología (cf. DV 24).

[1054] . W. Kasper, «Das Wesen des Christlichen» (cf. *supra*, nota 3), 459.

[1055]. Cf. J. Ratzinger, «Glaube, Geschichte und Philosophie» (cf. *supra*, nota 1), 537.

[1056]. K. Marx, *Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953, 339 y 341 [trad. esp.: *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, Barcelona 1974].

[1057]. Cf. la visión de conjunto que ofrece W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969, 276-299 [trad. esp.: *La crítica de la religión en Karl Marx*, Herder, Barcelona 1972]. De W. Post véase también el artículo, relevante para el tema que aquí se trata, «Theorie und Praxis», en SM (D) IV, 894-901 [trad. esp.: «Teoría y práctica», en SM (Esp) VI, 619-626]. Aquí es importante sobre todo la indicación de que en el problema teoría-praxis se ponen en juego algunas cuestiones fundamentales de la filosofía: la relación entre idea y realidad, entre palabra y hecho, entre conciencia y ser, etc. Por consiguiente, cuando en lo que sigue se habla de praxis, siempre se piensa en ella en su indisoluble relación con la teoría.

[1058]. Este aspecto fue puesto de relieve sobre todo por H. von Soden, «Was ist Wahrheit?», en Íd., *Urchristentum und Geschichte*, vol. 1, Tübingen 1951, 1-24.

[1059]. Antes al contrario, en mi recensión hablo expresamente de que se trata de «semejante criterio» (resaltado en el texto original); cf. W. Kasper, «Das Wesen des Christlichen» (cf. *supra*, nota 3), 459. Todavía no he conocido a ningún teólogo que sea lo suficientemente superficial para reducir la praxis cristiana a «la invención de nuevos trajes para clérigos, nuevas formas de organización eclesial y nuevas formas de celebración litúrgica» (J. Ratzinger, «Glaube, Geschichte und Philosophie» [cf. *supra*, nota 1], 538). Así pues, ¿contra quién se dirige esta polémica?

[1060]. Al respecto, cf. las recientes aportaciones de E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969, 49-51 y 61s (con bibliografía), y de J. Blank, «Indikativ und Imperativ in der paulinischen Ethik», en Íd., *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München 1969, 144-157.

[1061]. J. Ratzinger, «Glaube, Geschichte und Philosophie» (cf. *supra*, nota 1), 357.

[1062]. Cf. E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, 82-113, espec. 96s.

[1063]. Cf. H. Küng, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*, Freiburg i.Br. 1968 [trad. esp.: *Sinceridad y veracidad: en torno al futuro de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1970]; G. Baum, *Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche*, Freiburg i.B. 1969 [trad. esp. del orig. inglés: *¿Podemos creer en la Iglesia hoy?*, Fax, Madrid 1971].

[1064]. Cf. DH 3013s.

[1065]. Significativamente, justo desde este enfoque intentó el último Schelling superar la posición idealista. Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, vol. 1, en Íd., *Werke* XI, 554-572. También H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1969, 227-233, quiere partir de aquí. En el presente contexto no puedo ocuparme de la pregunta de si este último capítulo de Verweyen está suficientemente articulado con el resto de su enfoque centrado en el asombro humano. Por supuesto también cabe remitir a M. Blondel, *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, Freiburg i.Br. / München 1965 [trad. esp. del orig. francés: *La acción: ensayo de una crítica de la vida y una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1995], pero no se debe pasar por alto la diferencia entre la concepción blondeliana de acción y el sentido en que aquí se habla de praxis.

[1066]. Mis preguntas críticas a la teología política, tal como la defiende sobre todo J. B. Metz, las presentaré próximamente en un contexto más amplio.

[1067]. La definición de platonismo que ahora da Ratzinger («el sí a una verdad que es sencilla y que por eso yo, como ser humano, acojo sencillamente y me transforma en la medida en que la acojo»; cf. J. Ratzinger, «Glaube, Geschichte und Philosophie» [cf. *supra*, nota 1], 537) es tan amplia que en ella se puede incluir en gran

medida toda la *philosophia perennis*, también lo que no es tradición platónica en sentido estricto. De este modo, casi todo lo que no es calificable de neomarxismo en el sentido definido por Ratzinger deviene platonismo.

[1068]. Cf. el escrito programático B. VAN ONNA y M. STANKOWSKI (eds.), *Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchengesellschaft*, Frankfurt a.M. 1969, 31s y 74-82.

[1069]. J. RATZINGER, «Glaube, Geschichte und Philosophie» (cf. *supra*, nota 1), 357.

[1070]. Cf. DH 806.

[1071]. Cf. E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit «Hörer des Wortes» von Karl Rahner*, Stuttgart 1966; E. SIMONS y K. HECKER, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*, Düsseldorf 1969. Las ideas de E. Simons, más filosóficas, fueron retomadas y desarrolladas teológicamente por A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf 1969. Sin embargo, H. U. von Balthasar incluye también, no sin razón, la teología que toma lo dialógico como punto de partida bajo la rúbrica: «Reduccionismo antropológico». Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 19-32, espec. 27-30 [trad. esp.: *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011[3]].

[1072]. A diferencia de K. Rahner, Verweyen no se orienta por la interpretación que de Tomás hacen J. Maréchal y su escuela, sino por la de G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a.M. 1961[2], que presenta un acentuado pensamiento de la identidad, a causa de lo cual tampoco salvaguarda plenamente la diferencia entre filosofía y teología. Justo a este punto se dirige mi objeción fundamental a J. Ratzinger. Sobre los peligros de tal pensamiento de la identidad, que desatiende el entrelazamiento del principio de identidad con el principio de no contradicción y pasa, por tanto, por alto la diferencia que rige en toda identidad, llamó ya la atención E. PRZYWARA, *Analogia entis* (Schriften 3), Einsiedeln 1962, 106-109; expresamente sobre G. Siewerth, 249.

[1073]. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 1, Einsiedeln 1961, 141s [trad. esp.: *Gloria: una estética teológica*, vol. 1, Encuentro, Madrid 1985]. Sin embargo, en K. Rahner se encuentran también numerosos elementos que sobrepujan su enfoque originario. Por eso me parece que sigue siendo superior a la mayoría de sus críticos.

[1074]. Para una recta comprensión de este punto, Cf. H. U. VON BALTHASAR, *K. Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962[2], 267-69; B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Düsseldorf 1969.

[1075]. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister (Philos. Bibliothek 114), Hamburg 1952, 67ss y 73s [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia 2015[3]]. Al respecto, las interpretaciones, ciertamente divergentes, de H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965[2], 335-340 [trad. esp.: *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1988[3]], y de Th. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M. 1969[3] [trad. esp.: *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid 1969]. A estas ideas se les ha sacado germinalmente partido teológico, a mi juicio, en lo que E. SCHILLEBEECKX, *Gott – Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, 130s y 162ss [trad. esp. del orig. holandés: *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1971[3]], dice sobre la relevancia de las llamadas experiencias de contraste. Sin embargo, con el sintagma «mediación negativa» me apropio en tan escasa medida como Schillebeeckx (cf. *ibid*., 162) del «sistema del no sistema» de Adorno, en el que en último término tan solo se afirma la subjetividad de un modo lúdico-artístico (cf. B. WILLMS, «Theorie, Kritik und Dialektik», en Íd., *Über T. W. Adorno*, Frankfurt a.M. 1968, 89), sin hacer justicia al aspecto de la identidad en toda no identidad (cf. *ibid*., 86s). Sin embargo, algunos planteamientos que pueden ayudar a avanzar se encuentran en los muy apretados comentarios conclusivos de Adorno en su principal obra sistemática: cf. Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, 395-398 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*; *La jerga de la autenticidad*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2005].

[1076]. J. RATZINGER, «Glaube, Geschichte und Philosophie» (cf. *supra*, nota 1), 538ss.

[1077]. W. KASPER, «Das Wesen des Christlichen» (cf. *supra*, nota 3), 452.

[1078]. Cf. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik der Theologie*, München 1972 [trad. esp.: *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010[3]].

[1079]. *Ibid*., 12, 18 y 29.

[1080]. *Ibid*., 16s y 21s.

[1081]. *Ibid*., 16 y 41.

[1082]. *Ibid*., 25.

[1083]. *Ibid*., 23ss.

[1084] . *Ibid*., 29.

[1085] . *Ibid*., 23.

[1086] . Cf. *ibid*., 28.

[1087]. Cf. *ibid*., 23.

[1088]. Cf. *ibid*., 26 y 28.

[1089]. *Ibid*., 8.

[1090]. *Ibid*., 301.

[1091]. *Ibid*., 74 y 189.

[1092]. Cf. *ibid*., 7.

[1093]. Cf. *ibid*., 28, 64 y 215.

[1094]. Cf. *ibid*., 43.

[1095]. Cf. *ibid*., 81 y 105.

[1096]. Cf. *ibid*., 120.

[1097]. Cf. *ibid*., 118s y 142.

[1098]. Cf. *ibid*., 115.

[1099]. Cf. *ibid*., 149.

[1100]. Cf. *ibid*., 82.

[1101]. Cf. *ibid*., 93ss, 105s, 108s y 148s.

[1102]. Cf. *ibid*., 88s.

[1103]. Cf. *ibid*., 162s, 165, 205ss y 239ss.

[1104]. Cf. *ibid*., 31.

[1105]. Cf. *ibid*., 32.

[1106]. Cf. *ibid*., 10 y 20ss.

[1107]. *Ibid*., 30.

[1108]. Cf. *ibid*., 32s.

[1109]. Cf. *ibid*., 71.

[1110]. Cf. *ibid*., 195 y 205.

[1111]. Cf. *ibid*., 182 y 194ss.

[1112]. *Ibid*., 32.

[1113]. Cf. *ibid*., 49.

[1114]. *Ibid*., 223.

[1115]. Cf. *ibid*., 185ss y 255ss.

[1116]. Cf. *ibid*., 192.

[1117]. Cf. *ibid*., 207.

[1118]. Cf. *ibid*., 205ss.

[1119]. Cf. *ibid*., 212.

[1120]. *Ibid*., 226.

[1121]. Cf. *ibid*., 142ss y 228ss.

[1122]. *Ibid*., 232.

[1123]. Cf. *ibid*., 135, 137, 144, 189, 192, 201 y 233.

[1124]. Cf. *ibid*., 227s.

[1125]. Cf. *ibid*., 232 y 242.

[1126]. *Ibid*., 242.

[1127]. Cf. *ibid*., 253.

[1128]. Cf. *ibid*., 298.

[**] El autor se refiere a la respuesta de J. Moltmann al artículo reproducido en las páginas anteriores: J. Moltmann, «“Dialektik, die umschlägt in Identität” – was ist das? Zu Befürchtungen W. Kaspers»: ThQ 153 (1973), 346-350. [N. del T.].

[1129]. Cf. H. Küng, «Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes»: EvTh 33 (1973), 401-423.

[***] Este diálogo entre W. Kasper y Hans Küng tuvo lugar en las Jornadas de Profesores de Dogmática y Teología Fundamental de Lengua Alemana celebradas en Lucerna (Suiza) del 1 al 4 de enero de 1975 y documentadas en un volumen editado por Leo Scheffczyk. Comenzó con una ponencia del primero, que se reproduce en W. Kasper, «Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie», en L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie* (QD 72), Freiburg i.Br. 1975, 141-170 (se incluirá en OCWK 9). Hans Küng respondió a Kasper en su contraponencia: H. Küng, «Anmerkungen zu Walter Kasper, “Christologie von unten?”», en *ibid*., 170-179. Por último, la réplica de Kasper a Küng que aquí se reproduce se encuentra en las pp. 179-183 del volumen citado. [N. del T.].

[1130]. Cf. H. Küng, *Christ sein*, München / Zürich 1974 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 2003^{2}].

[1131]. Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013.

[1132]. Cf. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965 [trad. esp.: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968].

[1133]. Cf. Íd., *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos de la dogmática*, Sígueme, Salamanca 1969].

[1134]. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, 3, 8 y 207.

[1135]. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Primera parte, Freiburg i.Br. 1965, 242s; cf. *ibid*., Segunda parte, Freiburg i.Br. 1971, 386s [trad. esp.: *El Evangelio de Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1980-1987].

[1136]. Cf. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975, 104ss [trad. esp.: *El Hijo de Dios: el origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Sígueme, Salamanca 1978].

[1137]. Cf. H. Küng, *Christ sein*, München / Zürich 1974, 14 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 2003^{2}]; véase una concisa síntesis en Íd., *20 Thesen zum Christsein*, München 1975 [trad. esp.: *20 tesis sobre ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1980^{2}].

[1138]. *Ibid*., 13s y 28.

[1139]. Cf. *ibid*., 112-114.

[1140]. *Ibid*., 152.

[1141] . *Ibid*., 124.

[1142] . Cf. H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich / Einsiedeln / Köln 1973, 64.

[1143] . Cf. Íd., *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich / Einsiedeln / Köln 1970 [trad. esp.: *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Buenos Aires / Barcelona 1971].

[1144] . Íd., *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 14.

[1145] . Cf. Íd., *Unfehlbar?* (cf. *supra*, nota 7), 116-122.

[1146]. Cf. Íd., *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 122.

[1147]. Íd., *Fehlbar?* (cf. *supra*, nota 6), 64s.

[1148]. Cf. H. Küng, *Unfehlbar?* (cf. *supra*, nota 7), 140; Íd., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Ökum. Forschungen II, 1), Freiburg i.Br. 1970, 599 [trad. esp.: *La encarnación de Dios: introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Herder, Barcelona 1974]; Íd., «Prólogo» a J. Nolte, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung* (Ökum. Forschungen II, 3), Freiburg i.Br. 1971, 5-7, donde H. Küng manifiesta su pleno asentimiento con la categoría de lo «metadogmático», que en este libro se presenta por extenso.

[1149]. H. Küng, *Unfehlbar?* (cf. *supra*, nota 7), 140; sin embargo, véase ya H. Küng, *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg i.Br. 1962, 355 [trad. esp.: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969[2]]; Íd., *Die Kirche* (Ökum. Forschungen I, 1), Freiburg i.Br. 1967, 407 [trad. esp.: *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1984[5]].

[1150]. H. Küng, *Menschwerdung Gottes* (cf. *supra*, nota 12), 599.

[1151]. Cf. DV 10, 21 y 24.

[1152]. Cf. Juan XXIII, Discurso de apertura del concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962, «Gaudet Mater Ecclesia», en AAS 54 (1962), 786-796 [trad. esp. oficial en www.vatican.va]; GS 62; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaratio circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam*, «Mysterium Ecclesiae» (24 de junio de 1973), 5 [trad. esp. en Íd., *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 75-89].

[1153]. Cf. GS 4 y 11.

[1154]. Cf. H. Küng, *Christ sein* (cf. supra, nota 1), 26-28.

[1155]. Cf. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Prólogo de Karl Barth (Horizonte 2), Einsiedeln 1957 [trad. esp.: *La justificación según Karl Barth*, Estela, Barcelona 1967].

[1156]. Cf. *ibid*., 121; véase también *ibid*., 117.

[1157]. *Ibid*., 116.

[1158]. *Ibid*., 121.

[1159]. Íd., *Strukturen der Kirche* (cf. *supra*, nota 13), 64.

[1160]. Cf. *ibid*., 169-173.

[1161]. Cf. E. Schlink, «Die apostolische Sukzession», en Íd., *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, 160-195 [trad. esp.: «La sucesión apostólica», en Íd., *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia: aportaciones para el diálogo entre las Iglesias separadas*, Marfil, Alcoy 1969].

[1162]. Cf. H. Küng, *Strukturen der Kirche* (cf. *supra*, nota 13), 186-195.

[1163]. Cf. Íd., *Die Kirche* (cf. *supra*, nota 13), 520s; Íd., *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Zürich / Einsiedeln / Köln 1971, 38s [trad. esp.: *Sacerdotes, ¿para qué?*, Herder, Barcelona 1972].

[1164]. Cf. Íd., *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, München / Mainz 1973, 165-188.

[1165]. Cf. Íd., *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 482.

[1166]. Cf. Íd., *Rechtfertigung* (cf. *supra*, nota 19), 123-127.

[1167]. Cf. Íd., *Unfehlbar?* (cf. supra, nota 7), 60s.

[1168]. Íd., «Die Kirche des Evangeliums», en H. Häring y J. Nolte (eds.), *Diskussion um Hans Küng. Die Kirche* (Ökum. Forschungen. Kleine ökum. Schriften 5), Freiburg i.Br. 1971, 191.

[1169]. Cf. Íd., *Die Kirche* (cf. *supra*, nota 13), 199.

[1170]. *Ibid*., 424.

[1171]. Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. haer*. 111, 4, 1: «Viendo las pruebas de tal magnitud, no es preciso buscar todavía entre otros la verdad que es fácil recibir de la Iglesia, porque los apóstoles, como en una rica bodega, han depositado en ella, de manera más plena, todo lo relacionado con la verdad, a fin de que todo el que lo desee pueda recibir de ella la bebida de la vida. En efecto, este es el camino de acceso a la vida; todos los demás son salteadores y ladrones. Esta es la razón de por qué hay que rechazarlos y amar por otra parte con un celo extremado todo lo que es propio de la Iglesia y asirse a la tradición de la verdad». Véase también Tertuliano, *Praescr*. 21: «En consecuencia, está claro que toda doctrina... que se halle en conformidad… con aquellas Iglesias apostólicas… debe tenerse por verdad, en tanto en cuanto posee aquello que las Iglesias han recibido de los apóstoles, los apóstoles de Cristo y Cristo de Dios».

[1172]. Cf. J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, vol. 1, Tübingen 1859^{2}, 90-92.

[1173]. H. Küng, *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 148; cf. Íd., *Die Kirche* (cf. *supra*, nota 13), 32.

[1174]. Cf. Íd., «Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem»: ThQ 142 (1962), 385-424.

[1175]. Íd., *Unfehlbar?* (cf. *supra*, nota 7), 178.

[1176]. *Ibid*., 177 y 179.

[1177]. Cf. Íd., *Die Kirche* (cf. *supra*, nota 13), 57-99.

[1178]. Cf. Íd., *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 125.

[1179]. Cf. Íd., *Die Kirche* (cf. *supra*, nota 13), 31.

[1180]. *Ibid*., 57.

[1181]. Cf. Íd., *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 113 y 114-118.

[1182]. Cf. *ibid*., 137-157.

[1183]. Íd., *Rechtfertigung* (cf. *supra*, nota 19), 125s.

[1184]. Cf. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892), ed. por E. Wolf (Theol. Bücherei 2), München 1961^{3}, 30; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951^{6}, 4 y 6 [trad. esp.: *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990].

[1185]. K. Barth, *Der Römerbrief, Vorwort zur zweiten Auflage* (1921), Zürich 1940^{2}, XII [trad. esp.: *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid 1998].

[1186]. Cf. la cita de san Agustín con la que comienza y termina H. Küng, *¿Infalible?* (cf. *supra*, nota 7); véase también Íd., *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 468.

[1187]. H. Küng, *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 153 y 505s; Íd., *Die Kirche* (cf. *supra*, nota 13), 33-37 y 44-49.

[1188]. Cf. Íd., *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 23 y 594.

[1189]. *Ibid*., 56.

[1190]. Cf. *ibid*., 17-47.

[1191]. *Ibid*., 28.

[1192]. ÍD., *Rechtfertigung* (cf. *supra*, nota 19), 121.

[1193]. ÍD., *Die Kirche* (cf. supra, nota 13), 27.

[1194]. ÍD., *Unfehlbar?* (cf. *supra*, nota 7), 179.

[1195]. ÍD., *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 458.

[1196]. Cf. *ibid*., 315.

[1197]. *Ibid*., 434.

[1198]. *Ibid*., 450.

[1199]. M. LUTERO, *De servo arbitrio*, en WA 18, 603.

[1200]. H. KÜNG, *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 433.

[1201]. Cf. E. TOPITSCH, *Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik* (UTB 288), Pullach 1973.

[1202]. Cf. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en Íd., *Werke in sechs Bänden*, ed. W. Weischedel, Darmstadt 1963, 762-772 [trad. esp.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 2001].

[1203]. H. KÜNG, *Christ sein* (cf. *supra*, nota 1), 433.

[1204]. Cf. *ibid*., 512-515.

[1205]. *Ibid*., 512.

[1206]. J. A. MÖHLER, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten*, Mainz / Wien 1835[2], 482s.

[1207]. J. E. KUHN, *Katholische Dogmatik* (cf. *supra*, nota 36), 95.

[1208]. E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en ÍD., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Göttingen 1964, 40 [trad. esp.: «El problema del Jesús histórico», en Íd., *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978].

[1209]. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977 [trad. esp.: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984].

[1210]. C. J. DE VOGEL, «Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkungen auf die Theologie»: MThZ 29 (1978), 134-159.

[1211]

[1212]. *Ibid*., 276s.

[1213]. Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (WKGS 2), Freiburg i.Br. 2010 [OCWK 2].

[1214]. ÍD., *Jesus der Christus* (cf. *supra*, nota 2), 47.

[1215]. Cf. *ibid*., 264-268.

[1216]. Cf. W. BEIERWALTERS, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M. 1972.

[1217] . Cf. los pasajes que se enumeran en el Índice analítico de *Jesús el Cristo* en la entrada: «Misterio».

[1218] . Cf. W. KASPER, *Jesus der Christus* (cf. *supra*, nota 2), 41ss y 44s.

[1219]. Cf. *ibid*., 278, 354s y 358s.

[1220]. Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 142ss [trad. esp.: *Introducción al cristianismo: lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007[14]].

[1221]. Cf. GS 5.

[1222]. Cf. J. RATZINGER, «Ewigkeit», en LThK[2] 3, 1268-1270.

[1223]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981 [trad. esp. del orig. holandés: *El ministerio eclesial: responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983].

[1224]. Las tesis principales de este libro se encuentran ya en el artículo de E. SCHILLEBEECKX, «La comunidad cristiana y sus ministros»: Conc (Esp) 153 (1980), 395-438. El propio Schillebeeckx ha ofrecido entretanto una interpretación matizada de los hallazgos históricos en otro artículo: ÍD., «De sociale context van de verschuivingen in het kerkelijke ambt»: TTh 22 (1982), 24-59 (puede verse una síntesis en alemán en ThG[B] 1982/3, 283-286). En relación con el libro de Schillebeeckx está la carta pastoral de los obispos holandeses: «Dienaar in Gods Gemeente. Het prieserlijk ambt in de katholicke Kerk»; al respecto, cf. HerKorr 36 (1982), 371-373. Entretanto ha aparecido toda una serie de críticas científicas del libro. Es importante el riguroso análisis y discusión de G. GRESHAKE, *Priester sein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg i.Br. 1982 [trad. esp.: *Ser sacerdote: teología y espiri- tualidad del ministerio sacerdotal*, Sígueme, Salamanca 1996[3]]. Cf. además las consideraciones de Y. CONGAR, en RScPhTh 66 (1982), 101-105; E. DASSMANN, en *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln*, *Osnabrück*, 1982/3, 41-44; R. MICHIELS, en ThG[B] 1982/3, 278-283; J. AMBAUM, en ThRv 78 (1982), 224-227; J. SUDBRACK, en GuL 55 (1982), 236s; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zu einer Fundamentaltheologie*, München 1982, 300-314 [trad. esp.: *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 2005].

[1225]. Al respecto, cf. *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament*, ed. por el Grupo de Solidaridad de los Sacerdotes Católicos de la Diócesis de Speyer, con contribuciones de J. Blank, P. Hünermann y P. M. Zulehner, Trier 1978; *Das Recht der Gemeinde auf einen Priester*: Conc (D) 16/3 (1980) [trad. esp.: *Derecho de la comunidad a un pastor*: Conc (Esp) 153 (1980)].

[1226]. E. SCHILLEBEECKX, *Das kirchliche Amt* (cf. *supra*, nota 1), 12.

[1227] . Cf. *ibid*., 201s.

[1228] . Cf. *ibid*., 122s y 142ss.

[1229] . Cf. *ibid*., 144; en sentido algo distinto, cf. *ibid*., 124.

[1230] . *Ibid*., 138.

[1231] . *Ibid*., 150.

[1232]. Cf. *ibid*., 13.

[1233]. Cf. *ibid*., 31 y 112.

[1234]. Cf. *ibid*., 120.

[1235]. Cf. *ibid*., 13, 73 y 78.

[1236]. *Ibid*., 111 y 114.

[1237]. *Ibid*., 128.

[1238]. Cf. *ibid*., 65-67.

[1239]. Cf. *ibid*., 59.

[1240]. Cf. *ibid*., 113s.

[1241]. Cf. *ibid*., 95.

[1242]. Cf. *ibid*., 71.

[1243]. Cf. *ibid*., 115s.

[1244]. Cf. *ibid*., 59s y 62.

[1245]. Cf. *ibid*., 61 y 66.

[1246]. Cf. *ibid*., 37s.

[1247]. Cf. *ibid*., 68ss.

[1248]. Cf. *ibid*., 73ss.

[1249]. Cf. *ibid*., 95.

[1250]. Cf. *ibid*., 69.

[1251]. Cf. *ibid*., 27.

[1252]. Cf. *ibid*., 31.

[1253]. *Ibid*., 69.

[1254]. Cf. *ibid*., 111.

[1255]. Cf. *ibid*., 61-83, 114 y 199s.

[1256]. Cf. *ibid*., 202.

[1257]. Cf. *ibid*., 82.

[1258]. Cf. *ibid*., 75 y 108.

[1259]. Cf. *ibid*., 87s.

[1260]. Cf. P. T. Camelot, *Ephesus und Chalcedon* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 2), Mainz 1963, 178s [trad. esp. del orig. francés: *Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1971].

[1261]. Cf. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt* (cf. *supra*, nota 1), 57s.

[1262]. Cf. *ibid*., 87, 115 y 126.

[1263]. DH 802.

[1264]. Cf. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt* (cf. *supra*, nota 1), 91s.

[1265]. Cf. *ibid*., 97.

[1266]. *Ibid*., 98.

[1267]. Cf. *ibid*., 92.

[1268]. Cf. *ibid*., 102.

[1269]. Cf. P. Bläser, «Amt und Eucharistie im Neuen Testament», en Íd. et al., *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1979, 45s.

[1270]. Cf. *Did* 10, 7.

[1271]. Cf. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen 1953, 91.

[1272]. Cf. Tertuliano (*Haer*. 41, 8) reprocha a los herejes: «Pues encargan las tareas sacerdotales también a laicos». En *De corona* 3, 3 escribe: «El sacramento de la eucaristía… lo recibimos… solo de manos del presidente».

[1273]. Cf. Mansi II, 469.

[1274]. Cf. Mansi II, 484s y 514ss.

[1275]. Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln 1969.

[1276]. Siguiendo a Agustín (cf. *In Joh.* 26, 6 y 13), ambos concilios caracterizan la eucaristía como sacramento de la unidad y el amor (cf. DH 802 y 1635). Así lo hace también el concilio Vaticano en SC 47.

[1277]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, Düsseldorf 1985.

[1278]. Cf. ÍD., *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981 [trad. esp. del orig. holandés: *El ministerio eclesial: responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983].

[1279]. Cf. W. KASPER, «El ministerio eclesial, a debate. Para el análisis de *El ministerio eclesial* de Edward Schillebeeckx», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 519-533.

[1280]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Christliche Identität und kirchliches Amt* (cf. supra, nota 1), 11.

[1281]. Cf. *ibid*., 14.

[1282]. Cf. *ibid*., espec. 126.

[1283]. Cf. *ibid*., 140ss.

[1284]. Cf. *ibid*., 11.

[1285] . Cf. *ibid*., 147 y 248s.

[1286]. LG 10.

[1287]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Christliche Identität und kirchliches Amt* (cf. *supra*, nota 1), 146.

[1288]. Cf. *ibid*., 251.

[1289]. Cf. *ibid*., 250.

[1290]. *Ibid*., 48.

[1291]. Cf. *ibid*., 69 y 74.

[1292]. Cf. PO 13 y 18.

[1293]. Cf. K. FÜSSEL, «Theologie der Befreiung», en NHThG[1] IV, 203s [trad. esp.: «Teología de la liberación», en DCT, vol. II].

[1294]. Cf. J. C. SCANNONE, «Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung», en K. Rahner et al. (eds.), *Befreiende Theologie*, Stuttgart 1977, 89-96 [orig. esp.: «La relación teoría-praxis en la teología de la liberación»: *Christus*, junio de 1977, 10-16].

[1295]. Cf. PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo (1975), 30-38.

[1296]. Cit. en N. GREINACHER, *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung*, München 1985, 53.

[1297]. LG 23.

[1298]. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.

[1299]. Cf. J. RATZINGER, «Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen»: *Neue Ordnung* 38 (1984), 285-295, aquí 286s.

[1300]. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (cf. *supra*, nota 6), 34-38.

[1301]. Cf. K. MARX, «Thesen über Feuerbach», en *Die Deutsche Ideologie*, en Íd., *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953, 341 [trad. esp.: *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, Barcelona 1974].

[1302]. Cf. espec. D. SENGHAAS (ed.), *Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung*, Frankfurt a.M. 1974.

[1303]. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (cf. *supra*, nota 6), 68-69.

[1304]. Cf. L. BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980 [trad. esp. del orig, portugués: *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979].

[1305]. Cf. Pablo VI, Encíclica *Evangelii nuntiandi* (1975), 45.

[1306]. Cf. Pablo VI, Encíclica *Octogesima adveniens* (1971), 32-34.

[1307]. Cf. O. von Nell-Breuning, «Marxismus – zu leicht genommen»: StdZ 110 (1985), 87-91, espec. 88s.

[1308]. Cf. L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985 [trad. esp. del orig. portugués: *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982].

[1309]. Cf. C. Boff, *Theologie und Praxis*, Mainz 1983 [trad. esp. del orig. portugués: *Teología de lo político: sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980].

[1310]. Cf. Pío XI, Encíclica *Quadragesimo anno* (1931), cit. en *Texte zur katholischen Soziallehre*, con una introducción de O. von Nell-Breuning, Colonia 1975, 132s y 143 [trad. esp. disponible en www.vatican.va].

[1311]. Cf. Consejo Episcopal latinoamericano (CELAM), *Documento de Puebla*, nn. 1134-1165 [en: http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf].

[1312]. Cf. J. C. Scannone, «Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung» (cf. *supra*, nota 2), 94s.

[1313]. Cf. E. Drewermann, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium*, Freiburg i.Br. 1989, 7 [trad. esp.: *Tu nombre es como el sabor de la vida. El relato de la infancia de Jesús según el Evangelio de Lucas: una interpretación psicoanalítica*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona 1995].

[1314]. Cf. *ibid*., 7 y 142.

[1315] . Cf. *ibid*., 15.

[1316] . Cf. *ibid*., 38.

[1317] . Cf. *ibid*., 42.

[1318] . Cf. *ibid*., 50 y 96.

[1319] . Cf. E. Drewermann, «Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre», en W. Breuning (ed.), *Trinität: Aktuelle Perspektiven der Theologie* (QD 101), Herder, Freiburg i.Br. 1984, 115-142.

[1320] . Cf. ThQ 166 (1986), 224-226.

[1321] . Cf. E. Drewermann, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens* (cf. *supra*, nota 1), 26s y 53ss.

[1322]. Cf. *ibid*., 35.

[1323]. Cf. *ibid*., 54.

[1324]. Cf. *ibid*., 38s.

[1325]. Cf. *ibid*., 33, 48 y 147.

[1326]. Cf. *ibid*., 7.

[1327]. Cf. *ibid*., 47, 61, 84 y 115.

[1328]. Cf. *ibid*., 126 y 159.

[1329]. Cf. *ibid*., 20.

[1330]. Cf. *ibid*., 61.

[1331]. Cf. *ibid*., 11.

[1332]. Cf. *ibid*., 27.

[1333]. Cf. *ibid*., 20.

[1334]. Cf. *ibid*., 27.

[1335]. *Ibid*., 25.

[1336]. Cf. *ibidem*.

[1337]. Cf. *ibid*., 33ss.

[1338]. Cf. *ibid*., 14, 17s, 25ss, 30 y 59.

[1339]. Cf. *ibid*., 30.

[1340]. Cf. *ibid*., 59.

[1341]. *Ibid*., 59 y 61.

[1342]. *Ibid*., 63.

[1343]. *Ibid*., 60.

[1344]. Cf. *ibid*., 28s.

[1345]. Cf. *ibid*., 27.

[1346]. *Ibid*., 123; cf. además *ibid*., 126 y 159.

[1347]. Cf. *ibid*., 40, 99, 124, 143 y 151.

[1348]. *Ibid*., 88.

[1349]. Al respecto, cf. P. KOSLOWSKI, R. SPAEMANN y R. LÖW (eds.), *Moderne oder Postmoderne?*, Weinheim 1986; W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

[1350]. Al respecto, cf. ThQ 167/4 (1987), dedicado al tema: «Kanonischer Text – "ganzheitliche Exegese?"». Alfons Deissler, a quien están dedicadas estas líneas, se esforzó ya mucho antes de ello por tender puentes entre la teología bíblica y la teología sistemática y se comprometió con una exégesis teológica de la Sagrada Escritura llevada a cabo con el instrumentario de la crítica histórica.

[1351]. G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984.

[1352]. Cf. *The Thomist* 49 (1985), 392-472.

[1353]. Cf. R. J. NEUHAUS, *The Catholic Moment. The Paradox of the Church in the Postmodern World*, San Francisco 1987.

[1354]. Cf. J. HABERMAS, «Die Moderne – ein unvollendetes Projekt», en Íd., *Kleine politische Schriften* III, Frankfurt a.M. 1981, 444-464 [trad. esp.: «Modernidad: un proyecto incompleto», en N. Casullo (ed.), *El debate Modernidad-Posmodernidad*, Punto Sur, Buenos Aires 1989, 131-144].

[1355]. Cf. D. TRACY, «Lindbeck's New Program for Theology. A Reflection»: *The Thomist* 49 (1985), 465-467.

[1356]. Cf. D. TRACY, «Lindbeck's New Program for Theology» (cf. *supra*, nota 7), 462-467. Para la posición de Tracy, cf. mi reseña en ThQ 164 (1984), 74-76.

[1357] . Cf. la presentación recapituladora de H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963 [trad. esp.: *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011[3]].

[1358]. Cf. D. TRACY, «Lindbeck's New Program for Theology» (cf. supra, nota 7), 462-467.

[1359]. Cf. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982 [trad. esp.: *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 2005].

[1360]. Cf. G. SOLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, en HDG I/5, Freiburg i.Br. 1971, 3-48.

[1361]. Cf. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología*, Libros Europa, Madrid 1981]; H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976 [trad.

esp.: *Teoría de la ciencia y teología fundamental: análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Herder, Barcelona 2000].

[1362]. Cf. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, vol. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a.M. 1973 [trad. esp.: *La transformación de la filosofía*, vol. 2: *El apriori de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid 1985].

[1363]. Cf. H. M. SCHMIDINGER, *Nichtidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*, Freiburg i.Br. / München 1985.

[1364]. Cf. M. SECKLER, «Theologie als Glaubenswissenschaft», en Íd. et al. (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* IV, Freiburg i.Br. 1988, 180-241.

[1365]. Cf. H. KRINGS, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, München 1980.

[1366]. Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 137-154; G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1987.

[1367]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I q. 1 a. 7.

[1368]. Cf. la crítica de W. PANNENBERG, «Hermeneutik und Universalgeschichte», en Íd., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 91-122 [este artículo no está incluido en la trad. esp. del libro]; K. LEHMANN, «Hermeneutik» en SM (D) II, 1968, 862s [trad. esp.: «Hermenéutica», en SM (Esp) III, 1973, 400-408].

[1369]. Cf. G. JÁNOSKA y F. KAUZ (eds.), *Metaphysik*, Darmstadt 1977; W. OELMÜLLER (ed.), *Metaphysik heute?*, Paderborn 1987.

[1370]. Al respecto, cf. sobre todo I. U. DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981.

[1371]. Cf. L. B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978; ÍD., «Wahrheit», en HPhG III, 1649-1668 [trad. esp.: «Verdad», en CCF III, 616-637]; J. SIMON, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin 1978 [trad. esp.: *La verdad como libertad: el desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*, Sígueme, Salamanca 1983]; H. KRINGS, «Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs»: PhJ 90 (1983), 20-31; W. KASPER, «La concepción teológica de la verdad», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 92-120.

[1372]. Cf. R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977 [trad. esp.: *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980]; ÍD. y R. LÖW, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981; P. KOSLOWSKI (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985.

[1373]. OT 14.

Índice